الفلسفة في الشرق

تأليف

بول ماسون - أورسيل

مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس

ترجمة

محمد يوسف موسى

ملتزم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله حمداً به أستزيد من نعمته وعونه وتوفيقه ، وأصلى وأسلم على محمد خاتم المرسلين المبعوث بالحكمة وفصل الخطاب . و بعد :

فهذه كلمة عاجلة أقدم بها كتاب « الفلسفة فى الشرق » للعالم الفرنسى الأستاذ « ماسّون - أورسيل » ، وهو كتاب له قصة طريفة عجيبة فى ترجمته ونشره .

ذلك بأن الحاجة إلى نقل عيون ما كتب الغربيون ، فى الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامى وما إلى ذلك بسبيل ، إلى اللغة العربية قد ظهرت مسألة ملحّة يهتم بها الأزهر الرسمى منذ عام ١٩٤٢ ؛ فتؤلف لجنة من خير أساتذة الكليات القادرين على القيام بهذا العمل الجليل ، وتعقد هذه اللجنة مرتين برياسة المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى شيخ الأزهر حين ذاك ، و يتفق الأساتذة على الكتب التى يجب البدء بترجمتها فى العلوم والنواحى المختلفة ، ويصدر بذلك قرار المجلس الأعلى للأزهر .

ويُبلَّغ كل عضو منا هذا القرار للإحاطة به ، وللشروع فى العمل حتى تتم ترجمة هذه الكتب فى أقرب وقت مستطاع ، ليمكن طبعها والاستفادة منها من أول العام الدراسى القابل ! ثم تجدّ عوامل تجعل المشروع ، الذى قيل لنا حينذاك : إن العدة التامة قد اتخذت لتنفيذه ، يموت وليداً ، ويخسر الأزهر واللغة العربية والعلم من ذلك الخير الكثير !

على أنى كنت أخذت الأمر مأخذ الجد ، فأقبلت على ترجمة الكتاب الذى

نيط بي ، حتى إذا تم تركته جانباً منتظراً أن يطلبه الأزهر لنشره ، فلما مات المشروع وطال الأمد تناسيته ونسيته فعلاً ، حتى قيض الله لطبعه ونشره دار المعارف فاتفقت معي على ذلك منذ شهرين — أو أكثر قليلاً — وأنا في شغل شاغل بالاستعداد للسفر إلى فرنسا في إجازة علمية بقرار مجلس الأزهر الأعلى .

من أجل هذا ، قمت على عجل بإعداده للطبع ، بقراءته للمرة الأخيرة ، وإضافة بعض الحواشي إليه ، وتحقيق ما يجب تحقيقه من الأعلام التي اشتمل عليها ، والتعريف به منها ، وكان ذلك كله وأنا في انتظار الإيذان بساعة السفر في كل لحظة من اللحظات .

هذا ، والكتاب جزء متمم لتاريخ الفلسفة للأستاذ « إميل برهييه » الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ، وقد عهد بكتابته للأستاذ « پول ماسون – أورسيل » مدير مدرسة الدراسات العليا ؛ لأنه في رأيه الفرنسي الوحيد ، بمؤهلاته العلمية المتعددة النواحي ، الذي كان في مقدوره القيام بهذا العمل ، وهو كتابة تاريخ الفلسفة في الشرق .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس لا يشكّون في أن الفلسفة نشأت أول ما نشأت ببلاد اليونان ، أو بعبارة أدق بأيونيا المستعمرة اليونانية التي أسسها مهاجرو اليونان الأولون بآسيا الصغرى . واستمر هذا الرأي ينمو ويشتد ويستقر في النفوس كحقيقة لا ريب فيها ، تساعده عوامل مختلفة ؛ منها استعلاء الغربي واعتقاده نفسه خير الناس ، واستخذاء الشرقي وظنه السوء بنفسه ، وذلك بأن للقوة أثرها غير المنكور في نفس القوي والضعيف على سواء .

وهذا الرأي على غلوّه — أو على خطئه — له أنصار كثر في الغرب ، ومن

العجب أن يكون له أنصار كثر فى الشرق أيضاً ، لا حاجة بنا للدلالة عليهم أو الإشارة إليهم .

إلا أن الحق لا يعدم أنصاراً يصدعون به ، رضى الآخرون أم سخطوا ، من هؤلاء الأنصار العلماء الدكتور جوستاف لوبون الذى يقرر ، وقد عرف الشرق معرفة حقة ، أنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين فى فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التى سبقتهم ، ولكن هذا الرأى لم يعد التسليم به ممكناً ، فإنه ، وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج فى بلاد الإغريق ، إلا أنها وُلدت ونمت فى الشرق ؛ ونحن نعلم اليوم أنه فى العصر الذى لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل وفى سهول كلديا(١) .

ومن هؤلاء كذلك الأستاذ « ماسون - أورسيل » نفسه الذى يذهب إلى أن التفكير الفلسفى لم يبدأ فى اليونان ، وأنه ليس وقفاً على الغرب وحده ، بل إن الغرب مسبوق فى هذه الناحية بالشرق . كما يقرر فى صراحة أنه ليس الآن من يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوربا فى العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى ؛ ففى جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد ، وظهرت أشعتها جلياً فى شتّى الأنحاء .

* * *

لذلك اغتبطت جداً حين قرأت هذا الكتاب ، ووجدته يرمى عن قوسنا معشر الشرقيين ، ويهدف لردّ اعتبارنا إلينا ، مستنداً فيما يقرر ويذهب إليه إلى

(١) الحضارات الأولى «Les premières civilisations» ص ٤ من الأصل الفرنسى .

أوثق المراجع الأصيلة وأجدرها بالاعتبار .

ومهما كنت على عجلة من الأمر ، فلا بد من الاعتراف بالجميل وتقدير وافر الشكر لمن وجدت منهم صادق العون على إتمام هذا العمل ، وهم حضرات :

١ — العالم الفاضل الأب قنواتى أحد الآباء الدومينيكان ؛ فقد ترجم لى كل ما يوجد بالكتاب من التعابير اللاتينية والإغريقية ، وأسماء المراجع الكثيرة باللغات غير الفرنسية التى استند إليها المؤلف ، كما راجع معى تعابير أخرى غير قليلة كانت تدعو إلى المشاركة والمراجعة .

٢ — الأخ الكبير العلامة الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر الذى وثق الصلة بينى و بين « دار المعارف » ، والذى تفضل بالإشراف على طبع الكتاب وتصحيحه ، فكان من ذلك لى وللكتاب خير كثير .

٣ — الزميل المؤرخ الأستاذ عبد العزيز عبد الحق المدرس بالأزهر ؛ فقد قام بضبط الأعلام وتحقيقها ، والتعريف بما يجب التعريف به منها .

لهؤلاء الإخوان العلماء أقدم خالص الشكر وعميق التقدير ، وأسأل الله أن يجزيهم عنى وعن العلم خير الجزاء ؟

محمد يوسف موسى

الروضة ٢٦ ذو القعدة عام ١٣٦٤ هـ
أكتوبر عام ١٩٤٥ م

تصدير

الأستاذ إميل بريهييه الفرنسي المعروف

« الأوراسيا » هي الفكرة السائدة فى هـذا الكتاب الذى تفضل الأستاذ « ماسّون أورْسيل » Masson-Oursel بالقيام به ، إتماماً لهذا المؤلف[1] ليستحق أن يسمى « تاريخ الفلسفة » . إنها كلمة مستحدثة ، تدل على صادق الرغبة فى عدم الفصل بين الحضارات التى أخذت مصدرها المشترك فى آسيا العريقة فى القدم لثلاثة آلاف أو ألفى سنة خلت قبل الميلاد ، وهو أمر لم يكن موضع شك يوماً مّا .

لقد نشأ عن تلك الحضارات تيارات متباينة ، سواء فى الغرب أم فى الشرق ، ولـكنها برغم هذا التباين نجدها قد احتفظت بشىء من أصلها ، وما فتئت تتصل بعضها ببعض خلال العصور والأجيال . وكلما تقدمت بحوث العلماء الذين اختصوا بالدراسات الهندية والصينية ، وكلما كثرت الكشوف التى تزيد يوماً بعد يوم فى معارفنا عن آسيا الذاهبة فى أغوار التاريخ ، فتقفنا بدقة — حتى فى التفاصيل — على ميادين فى التفكير لم يكد يعرف عنها إلا وجودها ، كلما كان هذا ، تحققنا عمقاً لا شك فيه فى التفكير فى ذلك الزمان والمكان حيث فكر أولئك الأسلاف ، وصلة حقيقية لا مرية فيها فى الرأى والفكر أعطت المعارف الإنسانية اتجاهاً مشخصاً إيجابياً .

وبديهى أن العقبات التى قامت فى هذا السبيل كانت كئوداً ، وكان أهمها أن النظم التاريخية التى تعرضت لهذه الميادين الغريبة عن فقهنا اللغوى القديم لم تكن

(1) Histoire de la Philosophie

لتستطيع أن تصل إلى درجة من الخصب يُطمأن إليها وتؤتى ثمارها ، ما لم يقترن بها تخصص فى طبيعة الأسانيد المكتشفة ، وبخاصه لغاتها .

فتقسيمات تلك النظم التاريخية ، وإن كانت من الطرق التى تجعل البحث سهلاً ، إلا أنها لا تتفق وتسلسل الوقائع تسلسلاً حقيقياً ، بل ربما حال هذا دون فهمها حتى بالنسبة للعقول الناضجة الكبيرة . ويضاف إلى ذلك أنه إذا كان ينقص الفلاسفة الإعداد اللازم ، ليأخذوا بنصيب فى هذا العمل ، ففقهاء اللغة كذلك لا يميلون إلى تاريخ الآراء والتفكير الفلسفى ، بل إنهم ليفضلون أن يقصروا همهم على فحص « الطقوس » والتقاليد الاجتماعية ليتسنى لهم تحديد أصول الكلمات .

وإنه وإن كانت هذه الصعاب قد ذللت ، فالفضل كل الفضل يرجع إلى أمثال الأستاذ « أورسيل » الذى جمع بين الفلسفة وفقه اللغة . إنه لامراء الوحيد فى فرنسا الذى فى مقدوره القيام بهذا العمل الذى عهدنا به إليه . فأرجو أن يأذن لى إذن أن أعرب له هنا عن عميق التقدير لنجاحه فى هذا المهم الشاق .

إن هذا القسم وإن كان موجزاً قد جمع فأوعى . لقد تتبع تاريخ التفكير الآسيوى كله ، منذ كانت ميادين التفكير الأولى فيما بين النهرين إلى الهند والصين فى العصور الحديثة[1] وسنرى ما فيه من بيانات وأحكام موفقة تلفت الأنظار ، وتضىء للقارىء العادى السبيل .

ولكى ندرك ما لتلك البحوث من فائدة وخطر ، نرى لزاماً أن نعرف الفلسفة تعريفاً لا يكون جزئيًا ولا متحيزاً . وقد يمكن أن نقول بشىء من التجاوز إن الفلسفة ، كما سماها اليونان لم توجد إلا فيما أثر عن الإغريق وعنا معشر الأوربيين من علم ؛ فلا الفلسفة ، حتى ولا اسمها ، وجدت حقيقة فى الهند أو فى الصين ،

(١) دون أن ينسى سائر العالم .

أو من باب أولى فى مصر والممالك الأخرى الآسيوية القديمة . ولكن إن عزلنا ذاك الذى أثر عن هذه الشعوب من معارف وتفكير ، حكمنا على أنفسنا بعدم فهم الفلسفة ، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله[١] .

وإنه ليكفى فى الدلالة على ذلك أن نورد بعض الوقائع الساطعة الثابتة : تفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه ، والأصل السامى لجمهرة الفلاسفة الرواقيين والجو الدينى الذى نمت فيه الأفلاطونية «الحديثة» وغزو المذهب المانوى الإيرانى الأصل ؛ وإذن ؛ يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقرية اليونانية تقدماً منطقياً حتمياً .

ومن البديهى أن الأستاذ « أورسيل » لا يعتقد أنه من السهل أن نعثر على أصل هذا اللحن ، ولكن من الممكن أن نقترب من هذا الأصل فندرك الأحوال المشتركة للفكر الأوربى الآسيوى ، ونفهم كيف قامت هذه الحركات الفكرية الكبيرة التى اتسع نطاقها فجابت العالم من أحد طرفيه للآخر . ولنأخذ مثلاً لهذا « ديانات الخلاص » التى نشأت ببلاد إيران ، ونمت وترعرت من منتصف الألف الأول قبل الميلاد فى أوربا وآسيا بأسرهما ، والتى لا نزال نشهد ظواهرها العديدة إلى هذا العصر الذى نعيش فيه .

وفى رأى هذا العالم المقارن أن إدراك تلك الروابط والعلاقات إدراكاً واضحاً ، لا يتجه إلى اعتبار هذه المذاهب متماثلة عن طريق الحكم التعسفى الذاتى على الظواهر ، بل يكون عن طريق الصلات التاريخية الحقيقية القابلة للمراجعة والتمحيص . فإلى جانب بعض العناصر المشتركة التى توجد هنا وهناك ، يُعترف بوجود عناصر أخرى ذات طابع خاص يجعلها غير قابلة للانتقال من حضارة

---

(١) نعتقد أن المراد به ما ينسب لليونان وأوربة من علم وفلسفة .

لأخرى . ومن قبيل هذه العناصر ما يوجد فى اللمحات القيمة التى نراها للمؤلف عن الطابع الأصيل أو الطريف (original) للفكر الهندى والصينى ، وهو طابع يصعب علينا إدراكه .

ولا يسعنا إلا أن نشير إلى نقطة جديرة بالملاحظة ، وهى أن الأسانيد التى لجأ إليها المستشرقون لا يمكن أن تقارن من حيث طبيعتها بالأسانيد التى يستخدمها مؤرخو الفلسفة الغربية ، بل هى أدنى إلى التى يستعملها علماء الأجناس البشرية ومؤرخو الديانات والفنون . وحسبنا أن نذكر أن من نجد بين تلك الأسانيد الطقوس الدينية ، ومراسم الاحتفالات ، والأساطير ، والاختراعات الفنية ، إلى غير ذلك من العناصر التى تستطيع دون سواها إرشادنا إلى تفكير الأقدمين : من شعوب بين النهرين ومصر وإيران ، وإلى ما يسميه الأستاذ « أورسيل » فلسفات هذه الحضارات المركزة ، والأمر لا يختلف تقريباً فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطوراً ، أعنى الهند والصين .

فى مبدأ التفكير الهندى كانت طقوس التضحيات ، ثم نظام الخلاص السائد فى البوذية الذى وجد صداه بعدئذ لدى البراهمة المتأخرين ، وممارسة « اليوجا » ؛ وفى الصين كانت أنظمة إنسانية ترمى إلى ضبط سير الفصول وشئون الدولة ، والآداب الاجتماعية التى سارت على وتيرة كونية ، وتصوف المذاهب التاوى ؛ كل أولئك ليس إلا قواعد عملية نشأت عنها بطبيعة الحال صور تتفق مع تفكيرهم عن العالم والآلهة وتتطلب لتكون واضحة ضرباً من الرمزية المنطقية ، ولكن تمثيل تصوير الأشياء تصويراً منطقياً يستمد كل قيمته من الوظيفة الضرورية التى يؤديها عملياً .

ويبدو لنا أن صور الكون هذه ، وطرق التفكير السابق ذكرها ، هى التى

درج الغرب على اعتبارها قائمة بذاتها ، وعلى عزلها للبحث فيها عن قيمة مستقلة عن كل اعتبار عملى ، أى عن قيمة الحقيقة . ووثنية العقل هذه [1] قد أوجدت منذ زمن بعيد أدباً فلسفياً لا مثيل له فى الشرق ، أو ربما ظهر له مثيل بعدئذ بوقت طويل .

ومن المؤكد أنه ما زال يوجد فى الغرب ديانات ونُظُم فيما فوق الطبيعة ، سواء أكانت فى التنبؤ أم فى التصوف ، ولكنها ما زالت مميزة عن الفلسفة برغم جميع العلاقات القائمة بين الفلسفة وتلك الأفكار ، ودليلنا وجود مشكلة خاصة بالغرب ، وهى مشكلة علاقة العقيدة بالعقل التى أخذت لنفسها مكاناً من الطراز الأول ، منذ أن أصبحت المسيحية ديناً سائداً فى أوربا . وقد استمرت تلك المشكلة شاغلة للعقول حتى نهاية القرن السابع عشر ؛ فإن الأستاذ « أورسيل » يلاحظ أن هذه المشكلة ، التى كانت حافزة للتفكير فى القرون الوسطى ، ظلت مجهولة فى الشرق . فإذا كانت هذه المشكلة قد نشأت عندنا ، فالسبب هو أن المسيحية وجدت أمامها — بل فى نفسها — فلسفة مستقلة تكونت فى العالم الإغريقى ، وكان لها مطالبها الخاصة ، فالمشكلة إذن تحملنا على افتراض وجود فلسفة منفصلة .

إن اختلاف وجهات النظر بين مؤرخ فلسفة الشرق ومؤرخ فلسفة الغرب ناشئ عن حالة واقعة ، فطريقة الاستكناه الروحى ليست واحدة فى أوربا وآسيا . أما أن التفكير الأوربى الآسيوى مشترك الأصل ، فهذا لا يغاير فى شىء هذه الحالة الواقعة ، كما لا يغاير الأثر المتبادل بين الشرق والغرب ، نعنى تأثر كل منهما بالآخر . ويقول الأستاذ «أورسيل» فى هذا الصدد بأن من الخطل البحث عن مبادئ فى أصول مّا . ويفضل مؤرخ الشرق — وهو محق فى ذلك — الالتجاء إلى كلمة ذات معنى أوسع وأكثر إبهاماً من كلمة « فلسفة » ، للدلالة على

---

(١) هذا التعبير من ابتكار « الأستاذ ماسون — أورسيل » .

موضوع بحثه ، كأن يقول : التفكير أو الحياة الروحية . بل وطبيعة الأسانيد التى يستخدمها تقوده إلى استعمال طريقة علماء وصف الشعوب وعلماء الاجتماع فى تفسيرها ، وهى طريقة لم تبلغ بعد أشدها . مثال ذلك أن الأستاذ « مارسيل جرانه » Marcel Granet ، فى كتابه الفكر الصينى ، ينسب إلى رسوم مشتركة واجتماعية صورة الحقيقة التى تتخيلها المذاهب الصينية ،وعندئذ تتخذ تلك الرسوم معنى — بل وتعليلاً — مختلفاً كل الاختلاف عما نقصده بكلمة الدليل العقلى . ويتحدث الأستاذ «جرانيه» فى هذه المناسبة عن الفلسفة الإنسانية، أما طريقة تقديره لتلك الفلسفة فهى حقيقة تقارب تلك التى لجأ إليها الأستاذ « شيلر » Schiller لتعريف الحقيقة .

وفى رأى الأستاذ « أورسيل » أيضاً تعتبر الفلسفة الهندية مذهباً عملياً ؛ فالكائن يعد فيها نتيجة عمل أى يعد مخلوقاً ، والشىء الوحيد الجدير بالاعتبار هو الفكرة الصحيحة لا الفكرة الموضوعة ، بل تلك المطابقة للمبادئ والتى تؤدى إلى نجاح العمل . فالذى تراه الفلسفة الهندية فى الروح هو القوة الفعالة لا المعرفة ، فهم يدركون الروح فى جميع وظائفها الحيوية لا فى مجرد وظائفها العقلية ؛ فمذهب « اليوجا » le yoga ، الذى يمثل كثيراً الطابع الهندى ، يعلم بالتجربة كيف يمكن أن ننمِّى سلطة الروح على الجسد .

وفى الصين نرى كتيباً فى موضوع الألوهية يتحول إلى نظرية فى الكائن ، كما نرى كتاباً فى الشعائر الدينية الكونفوشيوسية يصبح نظرية للقواعد المطلقة ؛ فعند كونفوشيوس لا يتميز ما وراء الطبيعة عن علمى الأخلاق والسياسة ، وذلك بأنه إذا كان الأمر متعلقاً بجعل العالم مفهوماً ، فإنه يجب أن يكون سهل التنظيم .

وهذه المميزات التى أشير إليها بقوة فى كتاب الأستاذ « أورسيل » توضح لنا

الفرق بين الشرق والغرب إيضاحاً تامًا ، ومع ذلك فربما قل شعورنا بهذا الفرق إذا أدخلنا فى تاريخ الفلسفة جميع ما تحويه من الروحية الفعالة والتصوف ، كل من الوثنية فى نهاية عهدها والعقائد اليهودية المسيحية . بل و يقل أيضاً إذا رجعنا إلى فلسفة أفلاطون فى كتابه المأدبة ، و إلى أفلوطين ، و إذا أضفنا إليهما القديس « أوغوسطين » والقديسة تريزا . أو الرياضة الروحية للقديس « أغناطيوس » ؛ أى جميع هذه الأعمال التى ترمى لا إلى معرفة الإنسان ، بل إلى تحويل طبيعته باتصاله بالكائن الأعلى. إننا لو راعينا هذا كله ، يتضح لنا أن الجرأة فى التجارب الروحية لا تقل فى الشرق عن الغرب ، وأن الفكرة الواحدة نفسها تظهر فى صورتين مختلفتين تبعاً لاختلاف العقلية .

ولا مراء أن بعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة قد تكون مشجعة على إكمال الفلسفة بتاريخ تلك الأنظمة الفلسفية القديمة . فالفلسفة التى تبحث فى الوجود تعتبر الحقيقة لا مجرد محمول أمام موضوع عارف ، بل موجود من شأنه أن يغير منا إذا اتصلنا به . فتلك الفلسفة لا تعزل فينا خاصة المعرفة بباقى وجودنا ، لكنها تُشرك فى البحث الفلسفى الشخص كله ، مع ما تحدثه الأشياء فى مشاعره وأهوائه من رد فعل . وقد اقترنت هذه الحركة بنهضة فى تذوق التفكير الشرقى ، يستدل عليها من هذا الكتاب وما حوى من بحوث ودراسات .

أما المقابلة التى أقامها أخيراً بعض الناشرين من أمثال الكونت « كيزرلنج » Keyserling بين الشرق الذى ينشد المعنى والغرب الذى يكتفى بالشىء ، فإن وطأتها تخف كثيراً إذا أدركنا الروحية الغربية بأوسع مداها ، و إذا امتنعنا عن اعتبار العقائد التى تنص عليها الأديان كمواد عازلة بينها و بين الروحية التى أشرنا إليها .

ومع ذلك فلا يزال فى التفكير الغربى شىء كثير من الازدواج العميق الذى

يجهله الشرق على ما نظن ، والذى لا يمكن حجبه بالطرق المصطنعة رغم ما يقوله الأستاذ « بول ڤاليرى » P. Valéry وهو أن التاريخ يبرر ما يراد تبريره .

إن من الظواهر العجيبة التى تستخلص من كتاب الأستاذ « أورسيل » أنه منذ العهد الذى درجنا على تسميته بالقرون الوسطي انتهى عصر الإنتاج الفكرى فى الهند والصين ؛ وعقمت الروح الحافزة على الابتكار . ولنضف إلى هذا أن الهند كانت دائماً مستوحية فيما يتعلق بالعلوم. و بالإجمال لم تعرف الهند ولا الصين عصراً يشبه العصر الذى أخذت تتدرج فيه أوربا منذ النهضة ، وهو عصر امتاز بتقدم العلوم الوضعية و بالاكتشافات الكبرى ، و بالتوسع الاستعمارى وقيام الصناعات الكبيرة ؛ ومن ثم كان تيار لم يشترك فيه الشرق، ولم يشعر إلا بحركته و بنتائجه ، تيار يتصل بالحكمة الهيلينية .

ومما لا شك فيه أنه قام بأوربا ، ابتداء من القرن السادس عشر ، وثبة امتدت إلى فلسفة مدركة صبغتها الابتكارية ، برغم جميع العناصر التى نقلتها عن الماضى . أما موضوع هذه الفلسفة الإنسانية التى أخذت تنمو وتزدهر فى أوربا منذ نحو أربعة قرون ، والتى اقترنت بتحول أخلاقى واجتماعى عميق، فيتلخص فى العقل والتجربة ، مستعملين استعمالاً منظماً منهجياً ، مع نقد مقدرتهما وحدودهما ومداهما عن طريق ملاحظة نشاطهما المحسوس .

ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الاستشراق ، أى مجموعة البحوث الخاصة بلغات الشرق وتاريخه ، هو ثمرة تقدم العلوم التاريخية المرتبطة بحركة الأفكار هذه . فالأحفياء الغربيون هم ، كما ذكر الأستاذ « أورسيل » ، الذين قدموا إلى الهند الوسائل المنظمة اللازمة لكشف ماضيها . ذلك لأن معرفة التاريخ بأكمله التى يرمى إليها الغرب لا يمكن أن تنال بغير هذه البحوث ، ولم يسع الفلاسفة إلا الاهتمام بهذه الشؤون : هذا « لا يبنتز » أخذ يبحث فى الصين عن حروف

للغة العالمية التى أراد ابتكارها ، وفيما مضى كانوا يشيرون إلى أهمية أثر الصين فى التفكير الفرنسى خلال القرن الثامن عشر ، وهذا الأثر الذى يطول البحث فيه، لو أردنا حتى الاكتفاء بذكر أهمه ، يبدو لنا ضرورياً كلما نمت روابط التضامن بين شعوب أوربا وآسيا ، لـكن هنالك عقبة هامة تجىء من كثرة الأسانيد اللازمة لمثل هذه البحوث .

ومن أجل هذا ، يكون للعمل ، الذى بين يدينا الآن ، ماله من أهمية وخطر ، وبخاصة وهو يتيح لنا أن نتصل بالاستشراق اتصالاً مباشراً .

إميل بريهييه

مقدمة المؤلف

إن الكتاب الذى سبق هذه الصفحات التى نقدمها إلى القراء ، هو تاريخ فلسفة حضارتنا الغربية . على أنه لا يوجد فى هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما ، وشعوب أوربا فى العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى .

ففى جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جلياً ، وانتشرت فى شتى الأنحاء . وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض ، كما ظن فى الماضى ، يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفى بنفسه ، فتفسيره التاريخى يتطلب إعادة وضعه فى وسط إنسانى واسع النطاق ، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمى .

فالغرض إذن من هذا الكتاب هو تركيز الفلسفة الغربية فى وسط مجموعة التفكير الإنسانى باعتبار أنه قابل للدراسة التاريخية .

وستكون مهمتنا مزدوجة ؛ أولاً عرض موجز لما تحويه النظم الفلسفية التى كان يجهلها أو يهملها عادة محلل ثقافتنا الغربية ؛ ثانيا أن نشير بقدر الإمكان إلى الصلات التى كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة ، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى .

وقد يعترض علينا بأن تلك النظم الشرقية كان جلّها أكثر صلة بالحياة الدينية منها بالتفكير الفلسفى ، فنجيب بأن كلا نوعى التفكير قد اختلط خلال عصور الإنسانية كلها ، وكل محاولة ترمى إلى إيجاد فاصل حاسم بينهما سيؤدى إلى جعل كليهما غير مفهوم .

فمنذ أقدم عصور التاريخ قامت فى جهات مختلفة جهود فى التفكير الحر ؛ فالمذهب الواقعى لم يحتكر الأخلاق المستقلة ، ولا الروح التى لا تتقيد بالدين . ولكن يمكن أن نقول قطعاً بوجه عام إن البحث الفلسفى نشأ على أثر الايمان بالدين ، وكثيراً ما تولّدت الأديان عن الفلسفات ، و إذا فرضنا أن موضوع بحثنا لا يشمل كل تاريخ الأديان ، ولا مجرد تاريخ الفلسفات وحدها ، فالواقع أنه يمتد إلى جميع ما يتعلق بتاريخ التفكير عامة .

إذن ، فموضوعنا يتجاوز تاريخ العلوم من جميع النواحى ؛ أولاً لأن العلم والفلسفة لا يتميزان إلا فيما يراه الغرب ، ومع شىء من التحديد والتحفظ ؛ وثانياً لأن ما نسميه ما بعد الطبيعة وما نعرفه باسم الأخلاق يعتبران فى كل مكان من الموضوعات الأساسية للتفكير ، وقد يتضح لنا مراراً أن إحدى الفلسفات تفترض سلسلة من المبادئ والوقائع مما إذا نُظر إليه حسب ترتيب معين أصبح معادلاً للطبيعة أو لما وراء الطبيعة ، ولكن إذا أورد بنظام عكسى ظهر فى صورة الأخلاق ، أو نظرية الخلاص . فكل فلسفة تشمل عقائد ، أو مسائل أساسية ومنطقاً لتبرير العلاقات بين هذه العقائد أو المسائل ، لكن هذه الفلسفة تختار شكلها وتنظم محتوياتها بطريق يجعل من المعرفة ضماناً لصحة بعض الأعمال . فأنظمة التفكير ترتكز على أربع دعائم أساسية : علم الكائنات من حيث هى ، والمنطق ، ونظرية المعرفة (نقد العقل) ، والأخلاق .

فتاريخ التفكير سيُبحث فى هذا الكتاب باعتباره تاريخاً لأنظمة التفكير . فالعمل الفلسفى هو المجهود الفكرى الذى يبذل لتفسير حقيقة الشىء تفسيراً مذهبياً ، أو لإدراك النظام العملى ، أو لفهم العالم والعمل معاً .

إذن ، سنضرب صفحاً عن الفنون والصناعات ، والأنظمة الاجتماعية والعادات ، لكى نعزل الفلسفة عن النظم المتصلة بها ، كعلم الفنون ، والجمال ، والقانون ،

والاجتماع ، حتى علم النفس . ولنعترف بادئ ذى بدء بأننا نقدر كل التقدير مدى الخطورة الناشئة عن جمع وقائع مستقاة عن مجتمعات متباينة كل التباين عن تلك التى نعيش فيها ، ثم ترتيبها تحت عنوانات ذات أسماء إغريقية ، أو لاتينية ، لها صبغتها وقيمتها اليونانية واللاتينية إلى حد كبير .

ومن أجل هذا ، سنجتهد فى أن لا نقع بقدر الإمكان فى مثل هذا التبويب والترتيب ، فإذا ما عالجنا مسائل منطقية صينية أو هندية فلن يغرب عن بالنا أننا سنكون إزاء مسائل مختلفة كل الاختلاف عن النظريات الخاصة بالعقل (اللوجوس) كما يفهمه اليونان . فالتعابير ، أو المصطلحات ، لن تكون خطرة إذا اتبعت الطريقة المقارنة ؛ ليس لاستيعاب وقائع مختلفة ، بل على نقيض ذلك لتعيين السير الخاص بكل نظام من النظم ، وكل عقلية من العقليات .

مدخـــــــل

لم يكن التفكير الغربي منعزلاً عن باقي العالم في أي عصر من عصور التاريخ ، ومع ذلك فمن الضروري دراسة معنى الغرب دراسة نقدية حتى يتسنى لنا وضع بيان واف عن التأثيرات التي تلاقت في هذا الغرب ، دون أن يبتلعها بأسرها .

فالغرب يدل بالإجمال على أوربا مقابلة بآسيا ، لكن هذين التعبيرين ينقصهما الدقة ؟ ففي نظر الإغريق اعتبر جزءا العالم هذين متقابلين كضفتي البوسفور والدردنيل ،لكن جزر الأرخبيل تجعل بينهما شيئاً من الاتصال ، أما في رأينا فإن جبال الأورال هي التي تحدّ بينهما ، إلا أن هذا الفاصل الوهمي لا معنى له في نظر رجل الجغرافيا أو التاريخ ، بل هو مجرّد خيال على المصوَّر .

إنه لا يوجد إلا « أوراسيا » — التي تكوّن منها أوربة الطرف الغربي — وهي عبارة عن شكل رأس مسنّن واسع يستمر خطه متعرجاً من المحيط المتجمد الشمالي إلى نهاية البحر الأسود ، بما فيه الضفة الجنوبية منه برغم أنها من القارة الآسيوية .

ولسنا في حاجة إلى النقاش فيما إذا كانت أفريقية تابعة للغرب أو للشرق ، فالمغرب الأقصى له حضارة شرقية برغم وجوده في أقصى غرب العالم القديم . أما أفريقية الشمالية ، أي الضفة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط ، فقد كانت دائماً متضامنة مع أوربا في شاطئها الشمالي ومع آسيا في شاطئها الشرقي . فالغرب كائن على المدى الذي سمح به البحر الأبيض المتوسط ، فقرّب الشعوب الآتية من كل حدب وصوب بعضها إلى بعض ، وربطها بل وصهرها في بوتقة مشتركة . ولنضف إلى هذا انه إذا ضربنا صفحاً عن هذا الحوض البحري الذي حددناه

فلا نجد فى أوربا الوسطى والشمالية ما يجعلها متعارضة مع آسيا ، سواء من حيث الأرض أم من حيث سكانها إلا أن أشعة البحر الأبيض المتوسط ، قد اتسعت فعمت تلك المناطق بنورها إلى درجة تختلف كثرة وقلة .

و بعد هذا ، لنا أن نستخلص مما تقدم أن حضارتنا يمكن أن نصفها ، مشخصين لها ، بأنها حضارة مصطبغة بصبغة البحر الأبيض المتوسط .

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تشجعنا على توجيه نقد شديد إلى الزعم الباطل ، أو الجهل العنيد ، الذى يجعل معرفتنا بأنفسنا باطلة لا تقوم على أساس على صحيح .

فالحضارة الخاصة بالبحر الأبيض المتوسط ليست حضارة أوربية بحتة ، بل هى مزيج من حضارات أوربا وآسيا وأفريقيا على درجات مختلفة . فمن صالح العمل الذى تقوم به أن لا نأبه بهذه الخيالات الجغرافية ، وأن نبعدها عن بحثنا ، بل لنلاحظ أيضاً عدم الوقوع فى أخطاء أخرى قد تجرنا إليها بعض الأوهام القومية واللغوية .

لقد ساد فى القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس ، لكن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسى ، ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة ، فيا يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة ، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا فى بعض حالات التحديد ، وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب .

و بعد أن كُشف فى العصور السابقة للتاريخ على ضفاف البحر الأبيض المتوسط الشمالية آريون من الصقالبة والجرمان والسلت ، ممن خلفوا الأيبريين أو الليجوريين ، فما الذى يستنتج من ذلك لفهم التاريخ فهما أصح ؟ إن ما نتكهن

به ، باعتباره موجوداً فى العصور السابقة لكل تقويم ، سيصبح مجرد أمور مبهمة تعسفية مستخلصة من تحليل العصور التاريخية .

والأمور الدقيقة المنسوبة إلى الأجناس لا وجود لها إلا فى الميدان اللغوى . فالآريون — إن كان يوجد آريون حقاً فى أوربة — لا يمكن تعيينهم إلا على أساس اشتراكهم فى لهجة معينة مثلى اشتقت منها لغاتهم الهندية الأوربية . والنتيجة الإيجابية هى أن العنصرية تستند إلى مقياس لغوىّ أكثر منه جنسيًا .

وتنطبق مثل هذه الملاحظات حتماً على محيط حوض البحر الأبيض المتوسط بأسره ، وهو مركز عالمنا ، ففى الشمال ، وفى الشرق جاورت شعوب متكلمة باللغات الهندية الأوربية شعوباً ذات لغات سامية أو لهجات أفريقية لا تتصل بالسامية بصلة . وتلك وقائع واسعة المدى ، لأن تكوين اللغات يؤثر فى تكوين العقليات ، ولكن لا ينبغى أن نقع فى الأوهام التى تقوم على الاعتبارات الجنسية ، فانه إذا ما تقدمت الأبحاث اللغوية ، ربما امحى التمييز الذى مازلنا نضعه بين فصائل اللغات التى تبدو غير قابلة لإنقاص عددها ، وإن كان هذا التمييز أقل شأناً من ذى قبل . مثال ذلك لو كشفت جماعة قارة بين اليهود الأوربيين والساميين ، وجب علينا إعادة النظر فى جميع ما هو عالق فى ذهننا حتى الآن من المقابلات بين العناصر الثلاثة : سام ، وحام ويافث .

لنضع إذن هذا المبدأ ، وهو أنه من الخطل أن يعمد مؤرخ الفكر إلى البحث عن مبادئ فى أصول الأجناس ، وليُترك لعلماء الأجناس البشرية واللغويين والأثريين مهمة كشف خبايا ما قبل التاريخ ، سائرين خطوة خطوة من التاريخ الثابت إلى التاريخ المشكوك فيه ، فإن تاريخ الفكر لا يبدأ إلا مع تاريخ اللغات ، برغم أن تاريخ الفنون والصناعات قد يكون أقدم منه ، وأن اللغات عبارة عن طرق للمعارف والعلاقات .

والواقع أن أقدم تقريب للفكر الخاص بشعوب البحر الأبيض المتوسط لا يمكن الوصول إليه إلا بالمقابلة بين الهندى الأوربى و بين السامى ، غارقين هما أيضاً فى لج من العوامل اللغوية التى لم يدرك كنهها بعد .

يستنتج من ذلك أن الدول السامية الكبرى التى قامت فيما بين النهرين ، وكذلك العرب والفليسطينيون الرحل من جهة، والمملكة المصرية من جهة أخرى، قد ساهموا جميعاً فى حضارتنا .

فجميع طرق آسيا البعيدة تنتهى فى البحر الأبيض المتوسط كروافد النيل الكبرى . و إذا كانت أشور وبابل قد شغلتا مركز الدائرة فى مصير آسيا ، و إذا كانت مصر قد أرسلت أشعتها الذهبية فى جميع أنحاء أفريقية ، فما علينا إلا نسجل تحت هـذا الانحراف صلتين قويتين بين ثقافتنا وثقافات أخرى بعدت أو قربت .

والسبب الوحيد الذى أدى إلى تجاهل هذه المعارف الأولية هو ذاك الجهل الناشىء عن التخصص (أى الانحصار فى دائرة معينة من المعارف) ، هذا مع عدم إنكارنا أن التخصص ضرورى فى ميدان العلم . فمن جهة كان مؤرخو الفكر جاهلين باللغات القديمة التى ظلت زمناً طويلاً عسيرة المنال ، ومن جهة أخرى كانت فروع الاطلاع الواسع ، كالعلوم اليونانية والمصرية القديمة والعبرية والدراسات الخاصة بشعوب ما بين النهرين ونحوها ، منعزلة بعضها عن بعض .

ومن الأهمية بمكان أن ندرك تلك الحقيقة الواقعة ، وهى أن العوامل المكوِّنة لحضارة البحر الأبيض المتوسط لم يختلف أغلبها عن تلك التى سادت فى حضارات آسيا الغربية ، بل والوسطى ، ومن السهل علينا بيان أقوى هذه العوامل :

أولاً — أساس العناصر الأسيانية Asianiques إن فكرة الأسيانية لا تخلو من المميزات الواضحة التى تبين عن طابعها الخاص ، برغم إبهامها وسلبيتها إلى حد

كبير ، بحكم أنها تنفى السامية والهندية الأوربية . ويدخل فى دائرة الفكرة الأسيانية دون صعوبة قدماء الأريجيين ، وهم أقدم الطبقات الأولى التى نعرفها من من الشعوب الإغريقية ؛ والعيلاميون أى سكان سوسيانة ، والسوميريون وهم ليسوا مجرد أسلاف للكلدانيين فحسب ، بل امتدوا إلى البنجاب حيث انضموا إلى الدراويديين فى الهند . وليست هذه الشعوب إلا أبرز ماعرف لنا من الطوائف الكبيرة التى عاشت مدة متصلة خلال الألف الرابع قبل الميلاد ، والتى تمزقت أو صالها من جراء الغزوات المتتالية ، وتفرقت لهذا أيدى سبا .

واللغات الأناضولية التى ظلت حية بعد مضى ألفى سنة ، وخصوصاً اللغة الحيثية الأولى واللغة الميتانية ، كانت متضامنة مع اللغات الكريتية والعيلامية والسوميرية. ويستدل من حالة النصف الآسيوى الغربى والنصف الشرقى لشواطئ البحر الأبيض المتوسط ، على أن هنالك شعائر دينية مشتركة ظلت تعيش حتى العصور « الكلاسيكية » ، وكانت قائمة على أساس أديان سابقة

من ذلك عبادة الإلاهة الأم ، أى الأرض التى كان يخضع لها كل الآلهة حتى أعظمها . وفى جميع المناطق الكائنة بين سوريا ونهر السند نجد صوراً وتماثيل ، عارية عادة ، لتلك الأم التى سماها السوريون أتار جاتيس ، والعرب أثتار ، والبابليون إشتار ، والفينيقيون أستارتيه ، والقرطاجيون تانيت ، وأهل عسقلان ديرْ سيتيس وأهل أوروك فى جنوب بابل نانايا ؛ وهذا الاسم الأخير هو بالذات تحريف لكلمة أناهيتا — الايرانيـة ، وكلمة أنايتيس اليونانية . والأبحاث المتأخرة التى قامت على التوفيق والاختبار قد وصلت إلى نتيجة موفقة فى هـذا الصدد ، إذ سوّت بينها وبين أرتيميس المعروفة عند الليديين . وفى البلاد الدراڤيدية يعادل هذه الآلهة بعض الآلهة الأمهات والغولات، فتبدو مجردة، ممثلة على شكل المثل العليا ، فى المؤلف الهندى الأوربى المعروف « ريج —

فيدا » ، حيث ذكرت باسم أديتى ، وهى المادة المشتركة بين جميع الآلهة وجميع الكائنات وبخاصة فى شخص أم « ميترا » وأم « فارونا » . فهذه الشعائر الواسعة الانتشار تدل على وجود معارف أسطورية خاصة بالأجيال المؤسسة على احترام النوع المؤنث ، بل على وجود منطقة شاسعة تسكنها مجتمعات مؤسسة على نظام الأمومة .

ثانياً ، وثالثاً — هذه الأسبانيات كانت إما منضمة وإما منفصلة إلى أقسام مختلفة على أثر وقوع غزوات من نوعين : غزوات الساميين حوالى بدء الألف الثالث قبل الميلاد ، ثم الغزوات الهندية الأوربية التى وقعت بين نهاية الألف الثالث ونهاية الألف الثانى قبل الميلاد .

ويبدو أن تدفق الساميين الذين من أصل عربى قد تم على موجات متتالية ؛ إذ بدأ الأكاديون فأقاموا فى بلاد الكلدانيين ثم الأشوريين ، وبعدئذ اتخذ الكنعانيون والفينيقيون — بما فيهم العموريون والإسرائيليون — فلسطين موطناً لهم ، وبعد ذلك بزمن طويل أى حوالى القرن الثانى عشر ق م جاء دور الآراميين ، فاستوطنوا إمّا ما بين النهرين وإما سوريا .

وكان من جراء نشاط هذه الشعوب وعزمها وحبها للكسب ، وتعصبها لإلهها (بعل) ، أن قامت مطامع دنيوية ودينية واسعة النطاق دخلت فى حظيرتها ممالك ما بين النهرين ، ودولة الفينيقيين المشهورة بقوتها فى البحار والاستعمار ، والعبريون ذوو الميول الدينية . وقد عملت جميع هذه المطامع ، فى خلال الأجيال التالية ، فأحدثت أثراً فى أوربا وفى آسيا كخميرة فعالة . ولا يعزب عن بالنا أن مصر فى العصر الحجرى الجديد، أى فى الألف الخامس قبل الميلاد ، قد غزاها فوج من الساميين المعروفين باسم خدام حوروس ، فيكون تأسيس السيطرة المصرية يرجع الفضل فيه أيضاً إلى قبائل خارجة من جزيرة العرب .

أما الغزو الهندى الأوربى فقد جاء من اتجاه عكسى ، أى من الشمال لا من الجنوب. وسواء كان أصل الغزاة من السهول الجرمانية الروسية أم المجر أم التركستان، فالواقع أنهم انتشروا فى جميع أنحاء أوربا ، بعضهم من أصل غربى كالسلت ، وبعضهم من أصل شرقى كالصقالبة ، بل وبعضهم نزل من الأحراش الآسيوية ، وآخرون من البلقان، مجتازين مقدونيا وتراقيا للإقامة فى البقعة التى عرفت بعدئذ باسم اليونان .

وهنالك من اجتاحوا آسيا الصغرى عن طريق بوغازى البوسفور والدردنيل، أو عن طريق شواطىء البحر الأسود والبحر القزوينى . ولقد اجتذبهم شبه جزائر البحر الأبيض المتوسط ، كأسبانيا وإيطاليا واليونان والأناضول ، حيث حلوا محل السكان الأصليين وخصوصاً الأسبانيين، ولم يقف غزوهم إلا أمام مقاومة الساميين للاندماج فيهم ؛ ذلك بأن الساميين لعبوا فى التاريخ دوراً مزدوجاً ، وهو دور الحاجز والوسيط بين مختلف المواطن الهندية والأوربية ، محتفظين بخاصية عدم امتزاجهم بالآخرين. ومع ذلك فقد ظل العنصران متقابلين فى حضارات مشتركة ، خصوصاً فى سوريا وفيما بين النهرين .

إن غزو الشواطىء الشمالية — بل والشرقية للبحر الأبيض المتوسط إلى حد ما — لا يعتبر إلا مجرد نصف التوسع الهندى الأوربى ، أما النصف الآخر فقد تم باِدماج إيران (أى بلاد الآريين) وبغزو الهند ، فهنالك شبه تماثيل ، ابتداء من بريتانيا حتى بلاد الصغد مما يؤيد وحدة أوراسيا . وقد كان اكتشاف بوب (١٧٩١ – ١٨٦١ م)، والاشتراك فى اللغة القائمة بين الشعوب الهندية الأوربية مبدأ تقدم كبير فى معرفتنا للإنسانية ؛ ولكن مما يؤسف له أن مؤرخى الفلسفة العالمية لم يأبهوا بهذا الاكتشاف ، لكننا نرى أن الوقت حان لنكف عن اعتبار

الحضارات الناشئة عن الغزو الهندى الأوربى حضارات منفصلة بعضها عن بعض، وفى مقدمتها الحضارة اليونانية والحضارة الهندية .

فإذا ما نسبنا لهذه الوقائع كل مالها من معان، ظهر لنا فى ضوء جديد كل شىء مما يختص بالعلاقات القائمة بين اليونان والشرق، تلك العلاقات التى ظلت طويلاً موضع جدل فى تفاصيلها . وسواء قيل إن هذا أو ذاك من اليونانيين الهلينيين الذين كانوا قبل سقراط قد عبروا إلى مصر أو إلى آسيا الصغرى، فهو أمر قليل الأهمية، وربما كان خرافياً لا قيمة له أمام الحقيقة المؤكدة، وهى أن جميع شعوب الشرق كانت تعيش فى وسط مشترك .

وقد أدى الغزو الآشى[1] إلى اندثار الإيجيين فى غرب آسيا الصغرى، وكذلك فى بلاد اليونان الداخلية والشاطئية، لكن غزاة طروادة الهوميرية كانوا متصلين بالقرابة بأهالى طروادة، أى المدينة السادسة التى أدت الحفائر إلى كشفها فى نفس ذاك المكان التاريخى . فموطن هذه الإغريقية المشتركة لا الخالصة، لم يكن قاصراً على كريت والبولوبونيز وصقلية، بل كان أيضاً فى آسيا على الأقل .

ولما كان قادة الحضارة، كما تبينا، هم من أصل شرقى أو مصرى أو قبرصى أو كريتى، قبل ظهور شبه المعجزة اليونانية، فلا غرابة إذا علمنا أن الرواد الأول للفلسفة قد قاموا برحلاتهم إما فى الأناضول وإما على معارج الشرق، أو كانوا من إيونيا . حتى فى مناطق السند، والكنج ؛ فإن كلمة « ياڤانا » التى تشير إلى اليونانيين، فيها الدلالة على المهمة الكبرى التى قامت بها إيونيا فى الحضارة الإغريقية. وفى أيام اليونان الأولى قامت فكرة خاطئة تقليدية جعلت من الخصمين اللذين التقيا فى معركتى ماراتون وسلامين، عالمين تفصل بينهما هوة، والواقع أن هذين الشعبين المتحاربين كانا أبناء عم، إن لم نقل أخوين، بحكم الأصل واللغة

(١) نسبة إلى أشاى وهى بلاد البلوبونيز اليونانية . م

والعادات ، وهما من النماذج القريبة جداً للعنصر الهندى الأوربى النقى .

فهنا وهنالك ، نرى أريستوقراطيات شجاعة تعبّر عن مُثُلها العليا بروعة متماثلة فى القصائد الهوميرية والملاحم الإيرانية والهندية ؛ هنا وهنالك نرى نبلاً فى الحرب المسلحة بالحديد ، والتى جلبت للمرة الأولى الخيل تجر العربات فى بلاد كانت تجهلها قبل غزوها ؛ هنا وهنالك جماعات ترجع إلى جدّ واحد وتحترم شعائر الوطن ؛ إلى غير ذلك كله من وجوه الشبه التى تثبت الأصل المشترك لغوياً ودينياً .

فآلهة « ڤيدا » القديمة وآلهة الأڤستا تحاكى فى وجوه كثيرة بانثيون الأولمب . مثال ذلك أن السماء الأب يسمى باسم واحد مع اختلاف فى اللهجات ؛ والنور هو النموذج الأصلى للألوهية إذ أنه خفى وفوق السماء فى آن واحد ؛ والأرواح ، إن كان هنالك أرواح ، هى أقباس سقطت من هذا النور ، ولهذا نجدها متشوقة للعودة إلى أصلها .

وليس بين الآلهة هنا وهنالك ما يساوى المطلق ولا ما يساوى مجموع الكائنات الإلهية ؛ فجميع الآلهة ، هم كبنى الإنسان ، خاضعون لقانون الطعام ولا يفلتون من الموت إلا لأنهم يتناولون شراب « الإمبروازى » الذى يضمن لهم الخلود كأمواتنا الذين هم فى حاجة للتغذى بالقرابين الجنائزية ؛ وهنالك قوانين غير مكتوبة يقوم عليها العالم ، لكنها ليست من وضع الآلهة ، بل هم مجرد حراس لها .

ولنعلم أيضاً أن المسافة الفاصلة بين أنصار هذين الدينين لم تكن شاسعة كما يظن : فهنالك بعض الآلهة الهندية ، أو الذين خصصوا ليكونوا كذلك ، كانوا موضع عبادة سكان فليقية (حفائر بوغاز كوى عام ١٩٠٩ م) ؛ وعند ما أبرم الميثانيون ، من سكان شواطئ الفرات الأعلى فى عام ١٤٠٠ ق . م معاهدة مع

الحيثيين اتخذوا ضمأناً ، عدا ميترا وفارونا و إندرا ، الفاساثياس ، وهم آلهة الهند المعروفون باسم الدّيُوسكوروس .

ومع ذلك ، فهذا التشابه الذى تنافس علماء اللغة والأساطير فى تحديده تحديداً دقيقاً خلال القرن التاسع عشر ، يدل على تضامن الإغريق ، وكثير ين غيرهم من الآسيويين ، فى الصبغة الهندية الأور بية .

ولـكن فى جميع الأقطار الكائنة بين البحر التيرينى (أى بحر صور) وخليج البنغال ، ظهرت خلال الألف سنة السابقة لعصرنا ميول دينية جديدة وقوية بين الشعوب التى اندمجت فى الهندية الأور بية ، وتبدو هذه الميول على شكل وحى أعمق من الطقوس الدينية المتطرفة ، بل على شكل تعاليم سرية ، إذ كان المصير الفردى مفضلاً على النفعية التى كان يقوم عليها الدين الشائع فى ذلك العصر .

فالتصوف يتطلب عبادات وشعائر خاصة، لا للحصول على متاع الحياة الدنيا، بل للوصول إلى المطلق والاندماج فيه اندماجاً أبديا ؛ ونجد فى الأسرار اليونانية مطابقة لمثيلاتها فى الأوبانشاد . و إذا ما اشتركت الجموع الجاهلة فى احتياج واحد لا يسعها إلا أن تصوغ لنفسها عقيدة شعبية، ما دامت لا طاقة لها بالاندماج فى التجرد الذى يتطلب ثقافة عميقة قو ية .

ولما كانت العقيدة المتخذة عن هذه الطريق قد عمت فى أوساط متباينة ، فمن السهل عليها أن تتخذ لنفسها مدى عالمياً ؛ وقد نشأ عن ذلك مجموعة من الإصلاحات الدينية ظهرت وانتشرت بطريق التقليد : منها إصلاحات زرادشت ، ثم چيناس القريبة لها ، والبوذية الأخت الصغرى للچيناسية ، ثم ديانات ميترا ومانى ، والمسيحية ، وأخيراً المذهب النسطورى . وفى جميع هذا نجد عناصر كثيرة أو قليلة ، لا تمت بصلة للهندية الأور بية ، بل هى ساميّـة كالنبوة والتجلى، وحفلات

الشكر الدينية التى وضعت حداً للتقاليد القديمة واعتبرتها من ضروب الوثنية الغابرة .

لكن اليونان نفسها لم تصل إليها هذه النظم المشتركة إلا أخيراً لإبعادها عنها وخضوعها لنظام المدنية فى العصر الأول ، فضلاً عن أن أسرارها كانت ملائمة لاحتياجاتها ، حتى جمعت حولها أنصاراً من جميع النحل وفرضت عليهم إيماناً حاراً ووعدتهم النجاة الأبدية . و بمجرد تغير النظام السياسى لليونانيين ، من جراء الفتح الرومانى ، أصبحوا قابلين لديانات آسيا ، كما فعل قبلهم يونان الإسكندرية .

والفترة الثالثة للاشتراك اليونانى الآسيوى . كانت غزو الإغريق لآسيا ، وهو غزو ما كان يتحقق لو لم يمهد له بوجوه شبه عميقة . وقد كان مقدراً للرومان إقامة الثقافة الإغريقية فى آسيا الداخلية حتى نهر الفرات ؛ والغزو المقدونى الذى قام به الإسكندر لا باعتباره إغريقيا ، بل بوصفه خليفة للملك العظيم ، لم يؤسس سوى مستعمرات عسكرية فى بكتريانا ، واكتفى بتكوين أسر هندية إغريقية لم تعش طويلاً ، وتقوضت أركانها بين عام ١٤٠ وعام ١٢٠ ق . م على أثر غزو ساكاس البارتى .

وكان أيضاً على الأمبراطورية البارتية سيدة الأدغال أن تقف الرومان عند حدهم . ولكن الروح اليونانية لم تتقدم إلى مدى أبعد فى الشرق إلا بفضل أثرها العقلى ، وخصوصاً فنها فى صناعة التماثيل الذى تركز فى منطقة جندارا : ولا ننكر أن بعض العوامل الإيرانية قد اشتركت معها وساعدتها على الاتصال بالصين عن طريق سرنديب ؛ ومن الأسانيد التى تدل دلالة قاطعة على صحة ما تقدم ، تلك التماثيل البوذية الكثيرة التى تجدها هناك .

والصلات الفلسفية القائمة بين الروح الإغريقية فى العصور الأولى والفكرة السائدة فى المحيط الأوراسى تكاد تكون مؤكدة ، وإن لم يكن من السهل التدليل

عليها ، لعدم وجود ظواهر لها فى الطوائف التى درس حضارتها المشتركة علماء الآثار وباحثو تاريخ الفن المقارن .

ولما كنا نميل إلى الحكم على العصور القديمة طبقاً لتقاليدنا الأوربية الحديثة ، فإننا نكاد نلاحظ أن البحث عن الحقيقة فى اليونان وفى الشرق كان تقليدياً وجمعيًا . وقد قام بهذا البحث مدارس متنافسة تنافساً مستمرًا ، لا مجرد أفراد متفرّدين ، حتى كان إذ اكتشفت تلك المدارس نظرية جديدة يعترف أقوى شخصياتها بأعمال أسلافهم ويقرون أنهم مجرد حملة لتراثهم . فمبدأ المعرفة الصريحة تابع لطريقة التعليم . وقد أدت حالات متشابهة إلى نتائج متماثلة عند مفكرى اليونان ومفكرى الهند ، فالنص المركز الذى وضعه زعيم المدرسة لمجرد التذكرة يصبح أساساً لبحث جديد ؛ مثلاً الأشعار الذهبية المعروفة عند الفيثاغوريين تكاد تطابق تماماً السوترار فى الأنظمة البراهمانية ؛ والشذرات التى بقيت لنا حتى الآن من عصور ما قبل سقراط تدل على تعاليم يقارن بعضها ببعض تماماً ، وإذن ، تكون المدارس مقصورة على شروح ، وضعت لتدعيم النظريات والدفاع عنها ضد الأدلة المعارضة .

ويمكننا ذكر حالات تشابه عديدة . فالطبيعيون اليونانيون لهم أمثالهم فى فى أصحاب نظرية الجوهر الفرد القدماء التى تعد أساساً للأنظمة الفلسفية أو الدينية فى الهند ، ولكن قامت بعدئذ ، هنا وهنالك ، أبحاث أكثر تحيزاً فحققت الجهد الذى بذل فى سبيل الطبيعة ؛ فمن جهة اتجهت الفلسفة التصورية ، أو فلسفة المفاهيم ، صوب تعيين الحيز الأعلى ، والمدرسة الأفلاطونية الأرسطية كشفت ما سبقها من المدارس وانشأت فلسفة لاهوتية قوية ؛ ومن الناحية الأخرى سادت روح التخوف من التناسخ ، والبؤس الإنسانى ، فنجم عنها أنظمة للخلاص أو السعادة لا هم لها إلا اتخاذ المعرفة وسيلة للتحرر من هذه الآلام .

هذا وفلسفة هيرا كليت والفيثاغوريين شبيهتان كل الشبه بالفلسفة الهندية ؛ الأولى بحكم فكرة التشاؤم بالمستقبل، والثانية بحكم اعتقادها بتناسخ الأرواح ورغبتها الصادقة فى الخلاص . والتصوف العددى يجعل صلة قرابة بين الفيثاغوريين والبوذيين ، كما يجعل اتصالاً بين الساميين والمدرسة الأفلاطونية ، وهناك فى هذين الوسطين ، نجد سوفسطائيين وشكاكاً ، فالأوائل ينقبون عن موارد للحجج ، والآخرون ينكرون اليقين المنطق ؛ ولهذا يمكن أن يقال عن كليهما إنهما من الكلبيين . ولنضف إلى ما تقدم ، أن ما أثر عن أصحاب الرواق والأبيقوريين يحاكى تماماً النحل الشرقية التى تبحث عن الخلاص والسعادة بواسطة المعرفة .

إن جميع ما يحويه التفكير الإغريقى ، بعد أن ألقينا عليه هذا الضوء ، يبدو أمامنا على حقيقته إذا عرض تحت ضوء الوسط الأوراسى . ولن نقع فى خطر الجهالة إذا ما عمدنا إلى جمع معلومات عن حالة التفكير النظرى فى أهم الحضارات المحيطة بالأفق الإغريقى ؛ وهى حضارات الأناضول وسوريا ومصر، والحضارات الأشورية البابلية ، وحضارة الفرس الأشميدنيين [١] التى خلفت ثقافة ما بين النهرين .

(١) الأشيميدنيون أسرة فارسية كانت من سنة ٦٨٠ — سنة ٣٣٠ ق . م (م) .

المراجــع

HISTOIRE

R. Grousset, *Histoire de l'Asie*. Paris, Crès, 1922 (3 vol.)

جروسيه : تاريخ آسيا

R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*. Paris, Geuthner, 1929 (2 vol.)

جروسيه : تاريخ الشرق الأقصى

LINGUISTIQUE

Les langues du monde, par un groupe de linguistes, sous la direction de A. Meillet et M. Cohen. Paris, Champion, 1924

لغات العالم ؛ لجماعة من العلماء تحت إشراف الأستاذين مييه وكوهين

A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*. Paris, Hachette.

مييه : المدخل للدراسة المقارنة للغات الهندية — الأوربية

اختصارات ورموز

AMG, Annales du Musée Guimet, Paris, Peuthner,

حوليات متحف جيميه ، باريس

BEFEO, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi

نشرة المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى ، هانوى

JA, Journal asiatique, Paris

الجريدة الآسيوية ، باريس

Gr, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Strasbourg, Trubner

أصول فقه اللغة للهند الآرية وعلم العصور القديمة ، ستراسبورج

OL, Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, Hinrichs

جريدة الآداب الشرقية ، ليبزيج

RHR, Revue de l'histoire des religions. Paris, Leroux

مجلة تاريخ الأديان ، باريس

RP, Revue philosophique. Paris, Alcan

المجلة الفلسفية ، باريس

SBE, Sacred books of the East. Oxford

الكتب المقدسة فى الشرق ، اكسفورد

TP, T'oung pao. Leyde, Brill.

تونج باؤ ، ليدن

ZDMG, Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Geselleschaft, Leipzig

مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ، ليبزيج

الباب الأول

آسيا الغـــربية

١

الأناضول — وســـوريا

قامت الحضارات التى انتشرت فى آسيا الداخلية ، منذ فجر العصور التاريخية ، على أساس مشترك ، هو الأساس الأسيانى الذى جمع تحت صبغته المتناسقة إلى حد ما فى الألف الثالث قبل الميلاد ، أوساطاً ذاهبة فى القدم كسومير وإيجيه ، ولكن الغزوات جاءت فقطّعت أوصال هذه الحضارات المستمرة .

مثال ذلك أن القوطيين نزلوا من جبال زاجروس ، فأقاموا قرناً كاملا (حتى عام ٢٥٠٠ ق م) فيما بين النهرين ، ثم احتل الميتانيون بلاد أشور ، وهم الموجة الأولى للانفجار الهندى الأوربى ؛ وبعد هذا توسع الأشوريون بدورهم حتى الكابادوس ، وعند الجنوب فى فلسطين وجد فى تل الجيزير (حوالى عام ٣٠٠٠ ق م) أقوام من سكان الكهوف كانوا يقيمون هياكل حجرية ؛ وبرغم أنهم كانوا يحرقون أمواتهم كانوا يعتقدون بالحياة الأخرى ، وآية ذلك ما كانوا يقدمون من الطعام لموتاهم . وقد وجد هؤلاء السكان الأصليون فى تلك البلاد عند ما غزا المصريون سوريا للمرات الأولى .

وأقدم سكان آسيا الداخلية من الساميّين هم جماعات العموريّين الذين يرجعون فى الأصل إلى سوريا العليا ، فقد توغلوا فيما بين النهرين ، وأسسوا أسرة أجاديه (القرن التاسع والعشرين إلى القرن الثامن والعشرين ق . م) ، ولكنهم انسابوا

أيضاً غرباً فى الكابادوس وجنوباً على الشاطىء الذى أصبح بعدئذ فينيقية ، أما حضارة الكنعانيين ، أو الفينيقيين ، فهى مرحلة تالية لإقامة هذه الجماعات فى البلاد التى ذكرناها .

وأهم حادث بارز فى الألف التالى هو تفوق نفوذ الحيثيين، إذ اتخذوا حاقوشاش (بوغاز - كوى) مركزاً لهم، وكونوا إمبراطورية امتدت حتى رأس شبه الجزيرة الأناضولية ابتداء من البحر الأسود إلى شواطىء كيليكليا ، وتركيب لغاتهم هندى أوربى ، وهذا برهان على أنه منذ وصول الحيثيين انساب إلى تلك البلاد آريون آخرون، بكل معنى الكلمة، إما عن طريق المضايق ، أو على شاطىء البحر القزوينى وفى عام ١٩٢٥ ق.م أغار الحيثيون على بابل فخربوها ، ثم قاموا بغزوات أخرى حتى وصلوا إلى وسط سوريا ، ولم يجدوا سادتهم الذين يصمدون لهم إلى أن كانت غزوة الآشيين عام ١٢٩٥ ق . م

وإليك بعض النتائج المباشرة، أو غير المباشرة، لاجتياز الهنود الأوربيين للبلقان. فقد أسس بعضهم تراقيا ، واتجهوا صوب آسيا حيث كونوا شعبا فيرجياً ، غرب الإمبراطورية الحيثية ؛ وغزا آخرون رويداً رويداً شبه الجزيرة الهيلينية وجزر إيجه ، وأنشأوا مراكز إقامة فى بوليديا وليديا وكاريا وليسيا . أما الآشيون فبعد أن أبادوا الحيثيين أغاروا على طروادة عام ١٢٨٠ ق . م ، واخترقوا الهيليسبونت [١] ، وأخيراً هاجموا مصر سنة ١٢٢٩ ق.م ، وكان من جراء ذلك أن فرّ من غزوة أهالى الشمال جميع الكريتيين ذوى الثقافة العريقة فى القدم ، والروديسيين ، والقبرصيين من صناع النحاس ، متجهين نحو جنوب آسيا الصغرى أو سوريا ، خصوصاً على إثر الهجوم المفاجىء الذى قام به الدوريون حوالى سنة ١٢٠٠ ق. م.

وقد اتخذت فلسطين اسمها وقتئذ من شعب كريتى صغير ، هم البيليسياثيون

(١) هو ما يسمى هذه الأيام بوغاز الدردنيل . (المترجم) .

(عام١١٩٣ ق.م) ، والتقوا هنالك بالعبرانيين الذين كانوا قد تعودوا حديثاً حياة المدن بعد أن ظلوا رحّالاً فى صحراء سوريا العربية ، كما وجدوا قبائل آرامية كان الفراعنة قد اتخذوهم أرقاء إلى أن نالوا الحرية بفضل سيدنا موسى [عليه السلام].

وفى خلال الألف الثانى هذا ، حيث وقف توسع بلاد ما بين النهرين نرى نفوذ مصر يتسع اتساعاً مستمراً فى سورية و بخاصة ابتداء من سنة ١٦٠٠ ق. م.

أما الحوادث الهامة التى وقعت فى العصور التالية فهى معروفة أكثر من هذا ، فآسيا الصغرى أخذت تتشبع بالروح الهيلينية تدريجاً من الغرب إلى الشرق ، خصوصاً بعد سقوط أشور (٦١٢ ق . م) ، بل وحتى خلال السيطرة الفارسية ؛ وكان من جراء الفتح المقدونى أن تم الاصطباغ بالهيلينية دون أن تتأثر بعدئذ بالغزو الرومانى . وأما سورية فقد أخضعها أولاً الأشوريون ثم الأشميدنيون فكان مصيرها مصير الأناضول ؛ بخلاف الأمر فى جيديه (اليهودية) ، فقد قام فيها شعب إسرائيلى برسالة البطولة العجيبة أسوة بما حدث فى جميع البلاد التى كان يعيش فيها هذا الشعب .

إن الحوادث التى أشرنا إليها مقتصرين على أقدم عصور التاريخ تدل دلالة واضحة على أن من الخطأ عزل أصول ثقافتنا الغربية عن الشئون الآسيوية . لقد نشأت تلك الثقافة فى إيونيا و بلاد الإغريق على السواء ، وكذلك فى البقاع التى تنتهى عندها طرق الشرق ؛ فقد اشترك فيها بلا تمييز الإيجيون الأسيانيون ، والساميون من عرب وكلدان ، والهنود الأوربيون الذين يعتبرون آسيويين بكل معنى الكلمة .

وسنرى فيما بعد ، عند ما ندرس موضوع ما بين النهرين ، إلى أى حد اشتركت بلاد الكلدان فى تكوين التفكير الأوربى . أما هنا فسنكتفى ببيان الأثر الذى أحدثه فى العقلية القديمة تلاقى العوامل الشمالية والأسيانية

فى البلاد المختلفة ، ومثال ذلك ما كان منه فى فرجيا حيث التقت سامية العبريين الخاصة بالنشاط الفينيق

٢ — أفروجيا

كما أن مقدونيا وتراقيا اعتبرتا من البلاد فى الصف الثانى بالنسبة إلى يونان أوربا ، كذلك اعتبرت فيرجيا أو أفروجيا بالنسبة إلى يونان آسيا . هنا وهنالك كانت تلك البلاد تعيش على هامش العلاقات القائمة بين الشعوب اليونانية ، لكنها وجدت متاخمة لبلاد الإغريق من جهة ولبلاد البرابرة من جهة أخرى بطريق الأرض على الأقل . هنا وهنالك أيضاً كانت العقائد والعادات القديمة سائدة فى الجبال والهضاب والغابات .

وبوجود حوض البحر الأسود منعزلاً عن كل اختلاط مع الشعوب السامية ، وجد فيه مرتع خصب لتركيب طريف بين الأسيانيين والهنود الأوربيين ، تركيب أضيفت إليه الصلة المستمرة مع رحل الأدغال السيتية . والأفروجيون كانوا من أصل تراقى ، وهاجروا إلى الأناضول ، فأخذوا معهم الجزء الأكبر من التراث الحيثى الذى انتقل معه شىء من ثقافة بلاد ما بين النهرين ، وقد تلقوا عن نفس الطريق ، بعض التأثير الإيرانى ، منذ أن انتقل السلطان من الأشوريين إلى الفرس .

ولقد ظهر أثر الأفروجيين على عصورنا القديمة عن طريق دينهم ، إذ أن عقائدهم وشعائرهم قد استندت على الطبقات الثقافية المتدرجة السابق الإشارة إليها .

وكان أساس هذه الثقافات هو عبادة «السبيل» وهو مظهر من مظاهر الآلهة الكبرى الأسيانية ذات الصبغة الأناضولية والتى ترمز فى شخصها إلى الخصب الطبيعى ، وكان « الجال » الذين خصصوا أنفسهم لخدمتها يقدمون لها رجولتهم

قرباناً ، ويقلدون النساء فى حركاتهم وملابسهم ، ومثل هذه الأعمال المخجلة الجالبة للعار يشمئز منها الأثينيون واللاتينيون . لكن الأمير الزوج المنضم إلى ملكة العالم هذه ، سواء أكان أخاها أم ابنها أم عشيقها ، يذكرنا بكثيرين من أبطال التاريخ الهندى الأوربى فالأتيس الأفروجى كالأدونيس السورى هو رمز الإنبات والحصاد ؛ فكان الأفروجيون ينتحبون لموته فى ٢٤ مارس من كل عام ويحتفلون ببعثه فى اليوم الذى يليه . وبصرف النظر عن تكويس هذا الإله للإلهة « بِسِنُّونْت » ، فقد كان يذكر اليونانيين بهيا ِكنتوس النصف الإله الكريتى الذى اتخذه الأسبارطيون لأنفسهم ، والذى يعد أيضاً باعثاً للإزهار الربيعى . ونظراً إلى وظيفة هذا الإله ، لدى الإلهة سبيل ، يمكن مقارنته بالإله هيراقليس الليدى الذى كان عبداً مخنثاً للإلهة أومفال الجبارة ، لكن أهم سبب لوجوده هو شهوته وبعثه ، وهما فكرتان بعيدتان عن الصبغة الإغريقية ، برغم انتشارهما الكبير حول البلاد اليونانية من تراقيا إلى مصر ، بما فى ذلك آسيا القديمة وسوريا .

أما الإله ديونيزوس ، الذى تعتبر مرتبته فى العباده فوق مرتبة أتيس ، فإن عمله الغرامى يضمحل بينما تتسع موهبته الزراعية . وبرغم أصله التراقى الأفروجى فقد انتشر جداً هذا الإله فيما وراء الهيلسبونت وآسيا الصغرى . والإله باكوس ، وهو نظيره فى ليديا ، بقى خاضعاً للإلهة الأم الكبرى هيتا . ولم يقتصر دوره على مجرد إحياء الكروم فى بعض البلاد التى تكثر فيها زراعة الأعناب ، بل اتسع نفوذه ، فأصبح إلـهاً للطبيعة بأسرها . ويحتفلون فى « دِلف » وجميع أنحاء اليونان بذكرى طفولته المعذبة ، وموته المحاط بأشد الآلام

لكن معنى الحياة المؤثر ، ومأساة القضاء والقدر ، وما إليهما من المشاعر الداخلية التى كانت تميز العبادة الأفروجية ، قد اصطدمت بالانسجام المنسوب إلى

أبولُّو وبالتفكير العقلى السائد فى البانثيون الذى يرأسه زُوس ؛ كذلك العبادة الدينية السائدة فيها التشويهات الدموية ، والليالى الداعرة العنيفة ، والجولات الليلية فى الجبال ، إلى غير ذلك من آثار الحياة الوحشية ، قد استحالت إلى أسرار مُلقَّنة لكى تستطيع أن تتخذ مكانها فى نظام العصر الكلاسيكى .

فكل ما يمت إلى الحمية فى العبادة الأفروجية ، بل كل ما مرّ بها عرضاً ، قد اصطبغ بصبغتها ، ومثال ذلك الراعى المتواضع أو الوحش « مارسياس » الذى أخذ يعزى الإلهة الحزينة لموت أتيس . لقد كان هذا الراعى فخوراً بصفارته فتحدى قيثارة أبولّو ، فكان عقابه على تهوره الجرىء أن سُلخ حياً ، لكنه وقد وضع الطبيعة فوق مستوى الفن أصبح مثلاً عديم النظير ، إذ صارت جثته كوسيلة للبعث والنشور .

هنالك أيضاً الإله ميترا ، وهو غير ميترا الهندى الإيرانى ، لأنه جاء من وسط آسيا إلى غربها ، ويعتبره الأفرجيون إلـهاً للنور ، كما يرونه كذلك روحاً ميّالاً للقرابين السريه التى تقدم فى الظلام ، والتى تطهر القلب وتضمن الخلود .

خلافاً لما ظن الغربى الإغريقى ، كانت المشكلة السائدة فى الأناضول ، هى الحياة المستقبلة ، وليست الحياة الحاضرة . فالآلهة الذين يفرضون أنفسهم على الأفروجيين ليسوا أولئك الذين يتمتعون بالملذات ، بل هم الذين يتألمون ، ليسوا أولئك الذين يقدم لهم ضحايا بل الذين يضحون أنفسهم ، ليسوا مجرد كائنات أزلية ، بل ضمائر بائسة تتحمل ثقل خطايا العالم وتقاسى لخلاص الإنسانية . فروح التراقيين القاسية الجنونيـة قد اتخذت الطقوس الزراعية المحافظة على القوانين الطبيعية ، الضامنة لغذاء الانسانية ، والتى كانت تعد نقطة التحول الأسيانية — اتخذتها فجعلتها نظاماً لما فوق الطبيعة محققاً للخلاص ، لا لمطالب الحياة .

وأهم عوامل هذا النظام هو الوزن الذى يؤثر فى الأرواح ، ويغير من الأجسام

بوساطة الأنغام والأوضاع . فالخوف والثقة والذعر والأمل تعطى جميع التأثرات ، فإذا ما شعرت بها النفس تدرك أنها وصلت إلى الطهارة . ذلك بأن الهبوط الجسمى والنشوة ، والهذيان المشترك الذى يسرى بسهولة ، من شأنها أن تخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الانجذاب ، فالإنسان يجد نفسه مدفوعاً بقوى لا يدركها غير مُحسة ، ولا يستطيع مقاومتها ، قوى إلهية تمتلكه بعد أن اقتحمته، وهذا هو ثورة الحماس . والطقوس التى تثير مثل هذه الحدة لا تمت بأية صلة إلى عبادات الأسرة أو الدولة ، بل هى تفسح مجالاً للروحية . لذلك نرى ما لهـذه الطقوس من أثر ، عن طريق أورفيس أو فيثاغورس ، على البحث عن الإشراق التصوفى .

٣ – إسرائيـــل

لم تكن حمية اليهود الدينية أقل إخلاصاً من الهوس الأفروجى ، فقد اشتملت على جهود مماثلة لها فى بعض العوامل المكونة لها ، لـكنها امتازت بصبغة القلق الخاصة بها ، والتى ورثها عنها الغرب .

كان هنالك تشابه مؤكد بين دين « سيبل » دين الـكنعانيين أو الفينيقيين الذى اضطر اليهود إلى تمثله لغزو أرض الميعاد . « فالبعل » و « الأستارتية » المحلية التى كان يقابلها فى بلاد اليهودية « ياهوه » سيد الرحل الآراميين ، كانت ذات مميزات إيجية سوميرية . وأشيرات رأس شمرة ، إلاهة البحر الفينيقة ، اختلطت بأتارْجاتيس بعد انهيار شعب الملاحين الذى كان يقدسها . وليس أتارجاتيس إلا اسماً آخر لأشتار البابلية ؛ وحداد إبنها ، الذى هو بعل الصاعقة ، يرجع فى أصله إلى بلاد ما بين النهرين . ثم اتضح أن عاليين بن حداد ، وهو روح الإنبات ، ليس إلا مُوتْ إله الموت . وقد أدى ذلك إلى إيجاد وحدة

أودنيس أشمون الذى أطلق عليه اسم تموز السوميرى ، كما جاء فى وثيقة أصلها من ببلوس ، ويرجع عهدها إلى القرن الرابع عشر ق م . وإله الخصب (الإنبات) هذا لذى كان يموت ويحيا كل سنة ، قد لعب نفس الدور الذى جُعل لأتيس فى الأناضول ولأوزوريس فى مصر .

أما الآلهة الكثيرون الذين كانوا ينتظرون منهم الخير المحسوس ، فقد اعتبروا وثنية وفحشاً فى نظر المتطهرين من أهل الصحراء . فإلههم الحقيقى منذ أن شعروا بوجودهم كجنس وكشعب ، هو ألوهيم « الله » طورسيناء ، الذى عقد ميثاقاً معهم عند ما ظهر لسيدنا موسى . وبرغم أن الميثاق بين يهوه وشعب إسرائيل كان ذا صبغة تاريخية ، لا اشتراكاً فى الجوهر كما هو الأمر فى بعض الشعوب الأخرى(١) ، فإن الانصال كان يبدو ذا قوة مطلقة .

ومن الأمور التى تبين لنا الطابع الاستثنائى الذى اصطبغ به التفكير الإلهى عند الاسرائيليين ذلك التطور الذى طرأ على أحوالهم الاجتماعية ، ذلك بأنه حين استقر الشعب التائه ، فأصبح مقيماً وزراعياً ، تولى « يهوه » اختصاصات البعل ، فأصبح إله الطبيعة وإله القبيلة . ولما قام وحى الأنبياء ، وتفجر بين القرن الثامن والسادس ق م ، أصبح « ليهوه » دور أخلاقى عظيم جداً . وبعد تأسيس نظام الملكية ، واتخاذ الزراعة والتجارة وسيلتين للحياة المنظمة وازدياد طبقة الفقراء وإحلال نظام الملكية الفردية محل الشيوعية الفطرية ، زالت جميع القيم الأخلاقية التى كانت أولاً .

لكن من كانوا يتكلمون باسم « يهوه » أخذوا يحاربون حالة الحضارة

---

(١) لودز إسرائيل ص ٣٦٤ . والمؤلف نفسه قرر أن زعم اكتشاف أول بيان الدليل الخاص بعلم الكون فى سفر الخروج ، إصحاح ٣ عدد ١٣ — ١٤ ، ناشىء عن عدم فهم النص فهماً دقيقاً .

الجديدة و يعتبرونها جرائم لا تغتفر ، بل نعتوها بالسياسة النفعية والزندقة الجسورة والإثراء فى الأعمال وسيادة الشهوات وعبادة العجل الذهب ، كما هاجموا ارتشاء الكهنة قائلين إن مثل هذه الجرائم حرية بأن يمحو « يهوه » لأجلها شعب إسرائيل .

إذن ، فيهوه أكثر من إله إسرائيل ، بل أكثر من إله الطبيعة كما ينظر إليه الكنعانيون . فالله يطالب بالعدل العالمى ، وهو لا يرجو قرابين، بل نقاء السرائر وخضوع القلوب . فبينما الحماس الشهوانى عند الأفروجيين كان مع مافيه من السحر ، يرمى إلى غايات سامية عن طريق الأسرار الملقنة ، نرى الأنبياء : عموس وهوشع وأشعيا وأرميا يطالبون بقوة لا تعرف الهوادة أن تسود الأخلاق سيادة مطلقة فى هذا العالم . لقد نفثت الروح فى أمكنة أخرى أما هنا فهى روح ثورية ؛ فالانجذاب لم يبق هنا لخدمة التصوف ، بل فى خدمة النظام الإنسانى .

فالمعجزة اليهودية هى تفوق المثل الأعلى على الواقع ، وليس هو المثل الأعلى الذى هو الحقيقة المجردة للأشياء والتى يتأمل فيها أفلاطون ، بل هو مثل أعلى مدرك ومقصود بقوة ، مثل أعلى تكذبه الوقائع لكنه يحكم عليها وينتهى أحياناً بالانتصار .

كانت تياز وأورجيون متفوقتين فى تقوية الهذيان ، أما الأنبياء فقد خلقوا العقيدة والإيمان ؛ بل هم يرون ويجعلون غيرهم يرى ، يشعرون ويجعلون غيرهم يشعر ، ويتخيلون ويجعلون غيرهم يتخيل ،وإنهم لا يفكرون ، بل ينقلون الأوامر الإلهية التى يُوحَى بها على ألسنتهم ، هم يعملون متأثرين بالغضب والاحتجاج والاستنكار . فشعب إسرائيل المحطم المشتت سيجد عزاءه فى المستقبل المنتظر ، بل أكثر من ذلك أن يهوه يعرف كيف ينتقم ، وعندئذ يفتح عهد التجلى والبشرى بيوم الحساب .

والعقيدة السائدة عند نهاية العالم العتيدة قد أنجبت المسيحية التى تعدّ نوعاً من الإصلاح اليهودى ، وسيعمل يسوع على جعل الأولوية للصفح والحب على الغضب ولو كان غضباً عادلاً ، وهكذا انغلبت روح المغفرة على قوة شدة الأنبياء اليهود وصلابتهم . لكن الكنيسة المسيحية ، كما مثلتها الأجيال الأولى للمسيحيين ، قد جمعت بين الله فى نظر الساميين والله فى نظر الإيجيين أو الأسيانيين ، فإنه إذا كان « يهوه » أقرب شبيه لله الأب ، فإن الآلهة الذين عذبوا وتألموا لإنقاذ الإنسانية ، سواء أكانوا أفروجيين أم سوريين أم مصريين قد مهدوا لفكرة الله الابن .

وكان الدين اليهودى موزعاً بين فكرة العزلة وفكرة الانتشار العالمى ، فالفكرة الأولى كانت سائدة عند أسارى بابل الذين نفوا إليها ، والفكرة الثانية قد وضعها النبى أشعيا الثانى ؛ لم يُنزل اليهود عن هذه الفكرة أو تلك . فما من شعب تركز مثله فى دراسة نفسه دراسة قوية عنيفة حتى بعد تشتته وضياع موطنه ، وما من شعب خصص نفسه مثله لنشر رسالة عامة ، ونزه نفسه عن المثل العليا الوطنية المتطرفة وعن الأديان الوضعية العديدة . وتلك هى الطريقة التى لجأ إليها هذا الجنس العاطفى المتأثر أكثر منه مفكراً ، للتأثير فى التفكير الغربى الحديث . إن بحثه كان موجّهاً إلى وجهة النظر العالمية ، فى استمساك بها وإخلاصٍ وتفانٍ ، أكثر من الاتجاه إلى طريقة تفكير معينة . ومهما كان سروح الفكر وأحلام اليقظة ، فقد كان لهم فى الوقت نفسه تصوف مبنى على العقل والمنطق ، ويشهد لهذا مؤلفات موسى بن ميمون ، وسبنوزا ، ولهذا تأثر بهم تأثراً كبيراً حاسماً أعظم الروائيين الرومانتيك الألمان .

لقد درس الوحى اليهودى وأثره فى التفكير الغربى فى مؤلف آخر يسبق هذا الكتاب ، ولذلك لم نر ضرورة للإشارة إلى هذا الموضوع إلا لمجرد بيان

اصطباغ هذا الوحى بالصبغة الشرقية أصلاً ومظهراً ، ومما لا ريب فيه أن التوراة والإنجيل يعتبران من أقوى المؤثرات الحاسمة التى أثرت فى أوربا من آسيا ، ولكن أثر كليهما لم يكن أقل فى آسيا ذاتها ؛ فهما مصدر الإسلام وغيره من المذاهب التى غيرت إيران والهند والسند ؛ فالتشريع اليهودى والتلمود كانا أشد تأثراً فى القرون الوسطى بالبابلية من المذاهب السامية الأولية ؛ وكذلك القابلاه [1] التى تعد أساساً للتعاليم السرية الغربية كانت كلدانية أكثر منها يهودية .

ولقد حاول بعض المفسرين الموثوق بهم التدليل على أن التوراة لا تؤدى إلى الفلسفة ، وما زالوا يتناقشون فى موضوع ما إذا كان هنالك فلسفة مسيحية ؛ وربما وجب علينا أن نقصر كلامنا على الفلاسفة اليهود أو المسيحيين ، لا الفلسفة اليهودية أو المسيحية .

نعم ، إن الفلسفة الإغريقية قد طغت على العالم السامى دون أن يتمثلها ، وإن الإغريق هم الذين فرضوا على رجال الدين اليهود والمطارنة المسيحيين فى المجامع المقدسة الأولى كل ما اعتبره هؤلاء فلسفة نظرية وعملية لكلمة (اللوجوس) . ولكن برغم تفضيل المذهب العرفانى [الغنوصى] على المذهب الجدلى أو مذهب ما بعد الطبيعة فى سوريا فإن هذا المذهب قد اتضح أنه ملئ بعلم الكون ونظرية المعرفة . ولما كان أفلاطون وأرسطو قد سادا على كل تفكير منظم ، ما كان بد من تأسيس فلسفة يهودية وفلسفة مسيحية ، ثم بعدئذ فلسفة إسلامية للتوفيق بين العقل والدين ، ومما يجدر ملاحظته أن هذه الضرورة الملحة ، التى اعتبرها كثيرون منا مشكلة المشكلات ، لم تفرض نفسها على الإنسانية فى العالم اليونانى السامى ، فكانت شغله الشاغل .

فآسيا الأولى أو القديمة هى مهد حضارتنا باعتبار أنها المكان الذى التق فيه

---

(١) اسم لكتب التصوف العبرية . (المترجم) .

تأثير إيجة وما بين النهرين ومصر ، وتلاقى فيها الهنود الأور بيون والساميون . وقد ظلت دائماً متباينة ، فلم تستطع أن تخلق لنفسها أنظمة تفكير صالحة لأن تكون أساساً لثقافة عقلية ومتناسقة نوعاً ، ذلك بأنها كانت مشغوفة بالقيم المباشرة الحسية ، فعجزت عن وضع أنظمة أو مذاهب مجردة .

ومع ذلك فقد أنجبت للأور بيين أنصاراً للإلهام التصوفى ، وأشكالاً حديثة للحياة الدينية ؛ فكم من فلاسفة العصور القديمة قد نشأوا هنالك ، وكان « نيتشة » الوحيد بين المفكرين المعاصرين الذى اعترف لها بهذا الفضل ؛ إنه لم ير فى ديونيزوس[١] مجرد مظهر من مظاهر الفلسفة الإغريقية ، غير الذى تألق فى أبولو ، بل اعتبره بشيراً بالعبقرية الجرمانية ، كما أنه مجد فى إسرائيل الشعب ذا التاريخ الأشد إيلاماً والذى أنجب أجدر الرجال بالحب « المسيح » ، وأنزه حكيم « سبينوزا » ، وأقوى كتاب ، وأشد القوانين أثراً فى العالم[٢] . وقد أضاف أن اليهود لم يقتصروا كما قيل على جعل الغرب شرقياً ، بل إنهم عملوا بعدئذ نقيض ذلك إذ جعلوا أوربا غربية ؛ فقد ساعدنا إيمانهم بفكرة العالمية على استخلاص اللاهوت الخاص بالقرون الوسطى ، وعلى التخلص بواسطة غاليلو مثلاً من التقاليد التى ظلت آسيا متمسكة بها .

٤ — فينيقيا

إن الذى قلناه عن بلاد كنعان ، قبل دخول الإسرائيليين فيها ، قد جاء بنا إلى فينيقيا التى أخذ فى استجلاء أمرها أخيراً بفضل الوثائق الأصلية التى وجدت

---

(١) ديونيزوس (Dionysos) هو الاسم الإغريقى لباخوس (Bacchuns) . المترجم .

(٢) يراجع لنيتشة كتاب « إنسانى وإنسانى جداً » ص ٤٧٥ وعن عبادة ديونيزوس كتاب « أصل المأساة » ؛ ولإروين رود كتاب « بسيكا » ولولتر أوتو كتاب « ديونيزوس ، أساطير وثقافات » فرنكفورت ، مطبعة كلوسترمان سنة ١٩٣٥ م

فى لوحات رأس شمرة . أما حفائر بيبلوس فقد ساعدتنا أيضاً على رفع الستار عن أشياء أخرى مما يدل على أننا نواجه أقدم ثقافة بين الثقافات السورية .

لم يقطن الفينيقيون سوريا قبل تأسيس مدينة صور (عام ٢٧٥٠ قم) ومدينة صيدا ، بل كانوا مقيمين فى جنوب شرق فلسطين ، لا شمال غربها ، أى فى منطقة عين قادش وفى نهاية خليج العقبة . وكانوا ملاحين فى البحر الأحمر وفى المحيط الهندى قبل أن يلقوا بأساطيلهم فى البحر الأبيض المتوسط ، حتى إلى عهد الملك سليمان فى القرن العاشر كانوا محتكرين العلاقات مع بلاد أوفير . ولما كانوا قد سادوا على ضفاف البحر الأبيض المتوسط ، ولما كانت قرطاجة وهى أهم مستعمراتهم المؤسسة عام ٨١٣ — وقد أنشأت مراكز تجارية شمال هذا البحر وجنوبه من جزيرة سردينيا حتى أسبانيا ، من أجل ذلك يجب أن نعترف بأنهم كانوا وسطاً بين قوة اليونانيين من حيث الملاحة ، وقوة اليهود من حيث التجارة بين الشرق والغرب .

ولا نجد بين الشعوب التى عاشت قبل الرومان شعباً واحداً ساهم مثلهم فى نشر ثقافة البحر الأبيض المتوسط فى غرب أوربا . لكن هذا ليس من شأنه أن يجعلنا نحط من قدر الدور الآسيوى الذى قاموا به ، ؛ ليس فقط فيما يختص بأثرهم العميق فى شعب إسرائيل الذى أخذ عنهم اللغة ، بل أيضاً فيما يتعلق بالوساطة المستمرة التى قاموا بها بين مصر وما بين النهرين .

إنهم تلقوا عن مصر بعض مظاهر فن التماثيل لكنهم لم يتأثروا بدينها ؛ بل إن إلههم الشمسى « إيل » وبعلهم اللبنانى « حداد » مصطبغان صبغة قوية باللاهوت البابلى .

وهناك مظهر آخر لدينهم يقربهم إلى الشعائر الزراعية الأسيانية ؛ فإن « عالبين » بن بعل هو روح الماء المخصب والنبات الذى يتفتح فى فصل الأمطار.

وإذا ما انتهت الأمطار اختفى الإله عاليين أمام الإله موت الذى ينشأ من إيل والذى يعتبر روح الغلال .(١)

وابتداء من القرن السابع ق . م يظهر أشمون أو أدونيس فيجمع هذين الإلهين ويرمز إلى النهر والسنبلة فى وقت واحد .

والآن كيف لا نفكر سريعاً فى هذه المقارنة : أوزيريس النيل وأزوريس الحصاد ؟ ففى شمال سوريا وجنوبها صورت آلهة أخرى ذات شكل إنسانى كانت تولد وتبعث لخير الإنسانيه ، لكن أحداها وهو موت ، قد اتخذ منذ القرن الثالث عشر ق . مهذا اللقب المبشر : الابن الإلهى ، أسوة بيسوع وقبله . فلا غرابة أن يقوم أحد الشعراء المسيحيين وهو نونوس . فيمجد فى الوقت نفسه ديونيزوس والسيد معا ؛ إذ أن تحت ستار ديونيزوس ، الملك « الذى بكى ليكفكف دموع الأحياء » نرى المذاهب الإغريقيه قادرة على استيعاب أسرار الإله «أدونيس» .

ولقد لعبت فينقيا دوراً غاية فى الأهمية فى التمهيد للفلسفة الإغريقية . فإنه يستخلص من نصوص رأس شمرة ، التى يرجع عهدها للقرن الثالث عشر ق م ، أن أحد العلماء ويسمى طابيون Thabion قد عمل على تنسيق الشعائر والأساطير ، واعتبر الدين عبادة الطبيعة والعناصر ، وهو يستشير الآلهة كما فعل بعد موس وزرادشت . وفى تاريخ الأورانبين الذى وضعه فيلون البيبلوسى ، ذكر أن طابيون قد جعل جميع الآلهة من أورانوس (إيل) ؛ إما متحدين بأكرونوس وإما أن هذا يحل محلهم ، ملتجئاً فى ذلك إلى تأويل يسميه بغير حق استعارة ورمزاً . وسانشونياثون ، أحد كهنة القرن الحادى عشر ، الذى وضع تاريخاً لفينيقيا له

---

(١) وقد استند حسب رأى « لانجدون » إلى ماجاء كاهن من كهنة الإله « يثو » فى بيبلوس « هيرومبالوس » : وهذا يطابق كلمة « ياف » التى وجدت فى رأس شمرة ، وذلك ما يجعلنا نعتقد أن « يهوه » لم يكن فى أوائل الألف الأول إلها للعبريين فحسب ، بل كذلك للفينيقيين .

أهميته أيضاً . وهذا التفكير الذى يوفق بين الحسى والمجرد ، والذى ينظر إلى القوة الطبيعية والعناصر فى مظهرها الإنسانى ، يؤدى إلى إدراك نشأة المبادئ متتالية كانبثاق الأقانيم . وقد استمرت هذه الفكرة قائمة حتى بعد انهيار النظام الاقتصادى والحريات المدنيــة (سقوط صور سنة ٧٠٢ ق.م وصيدا سنة ٦٧٨ تحت نير الأشوريين) ، وأثرت فى المذهب العرفانى والافلاطونية الحديثة .

وليس هنالك من ينكر أن أهم أثر للروح الفينيقية فى الحضارة الغربية هو حروف الهجاء ، وعددها اثنان وعشرون حرفاً بما فى ذلك الحروف المتحركة . ولا تقصر أهمية هذه الحروف على بساطتها بالنسبة إلى الحروف الخطية السابقة ، لها بل وتمتاز أيضاً من الوجهة الصوتية بقوة تحليل عظيمة . ومما لاشك فيه أن هنالك صلة بين هذا التقدم نحو الأولى واكتشاف مسألة الجوهر الفرد بواسطة « موشوش الصيدناوى » . وديموكريت ، الذى أخذ نفس الفكرة من « لوسيب » ، ربما عرف أيضاً فى خلال رحلاته ما يعتبر مقدمة سابقة لنظريته ذاتها .

مراجـع عامة

التاريخ القديم لكامبردج

Cambridge Ancient History, III, 1925

G. Conteneau, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, Picard, 1930

كونتينو : مختصر فى علم الآثار الشرقية

ANATOLIE

الأناضول :

Friedrich (J.), *Kleinasiatische Sprachdenkmaler*. Berlin, Walter de Gruyter, 1932

فريدريش : النقوش الأثرية فى آسيا الصغرى

Dussaud (R.), *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*. Paris, Geuthner, 1930

ديسو : ليديا وجيرانها فى العصور القديمة

Delaporte (L.), *Les Hittites*. Paris, Ren. du Livre (Evolution de l'Humanité), 1936

دى لابورت : الحيثيون

Cumont (Fr.), *Les religions orientales dans le paganisme romain.*

كومون : الديانات الشرقية فى عصو الوثنية الرومانية

Sartiaux (F.) *Civilisations anciennes de l'Asie Mineure*. Paris, Rieder, 1928

سرسيو : الحضارات القديمة لآسيا الصغرى

Conteneau (G.) *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*. Paris, 1934

كونتينو : حضارة الحيثيين والميتانيين

SYRIE

سوريا :

Fouilles récentes, tablettes de Ras Shamra (Virolleaud) consulter la revue *Syria*.

الحفائر الحديثة ، لوحات رأس شمرا (فيرولو) .

Dussaud (R.), *Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra*, RHR., t. CV, Nos 2-3, mai 1932, 245 ...

ديسو : الهياكل وآلهة رأس شمرا الفينيقية

Dussaud (R.), *La mythologie phénicienne d'après les tablettes* de Ras Shamra, RHR, t. CIV, No. 6, nov. 1931, 353 ...

ديسو : الأساطير الفينيقية حسب لوحات رأس شمرا

Baudissin, *Adonis und Esmun*

بوديسا : أدونيس وأشمون

ISRAEL

إسرائيل

(Sur les Sémites babyloniens, voir bibliog. de notre Chap. III)

فيما يتعلق بالساميين البابليين أنظر مراجع الباب الثالث من هذا الكتاب

Lods (A.), *Israel, des origines au milieu du VIIIème siècle*. Paris, Ren. du Livre (Evol. de l'Humanité), 1930

لودز : إسرائيل منذ أقدم العصور إلى منتصف القرن الثامن للميلاد

Lods (A.), *Recherches récentes sur le prophétisme israélite*. RHR, t. CIV, No. 4-5, jul. 1931, 279 ...

لودز : أبحاث حديثه عن النبوة لدى إسرائيل

Lagrange (J.), *Etudes sur les religions sémitiques*, 1903; 1905 (2ème édit.)

لاجرانج : دراسات فى الديانات السامية

Langdon (S.H.), *Semitic mythology*, 1931 (Boston, Marshall Jones et Londres, H. Milford)

لانجدون : الأساطير السامية

Dhorme (Ed.), *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, RHR, t. CV, No. 2-3, mars 1932, 229

دورم : الإله القريب والإله السيد فى دين العبريين

Dussaud (R.), *Origines cananéennes du sacrifice israélite*

ديسو : الأصول الكنعانية للقربان الإسرائيلى

Montet (E.), *Histoire de la Bible*, Paris, Payot, 1924

مونتيه : تاريخ التوراة

Smith (Robertson), *Religion of the Semites*, 1889, 1894, 1901.

سميث : دين الساميين

Olmstead (A.T.), *History of Palestine and Syria.*London, Scribner, 1931

أولم ستيد : تاريخ فلسطين وسوريا

Guttmann (J.), *Die Philosophie des Judentums*. Hunchen, Reinhardt, 1933

جوتمان فلسفة اليهودية

GNOSTICISME

Bousset (W.), *Hauptprobleme der Gnosis*. Gottingen, 1907

بوسيه : المشكلة الرئيسية فى الغنوصية

Drews (A.), *Die Enstehung des Christentums aus dem Gnostizimus*. Iéna, 1924

دريوز : نشأة المسيحية عن الغنوصية

Leisegang (H.), *Die Gnosis*. Leipzig, 1924

لايزجانج : الغنوصية

Schaeder (H.H), *Bardesanes in der Uberlieferung der griechischen and der syrischen Kirche*. ZDMG. Kirchengeschichte, 1923, 21 ...

شيدر : باردسان حسب روايات الكنيسة اليونانية والسورية

الباب الثاني

مصـــر

١ — تاريخ ثقافتها

ليس من شأننا أن نلخص هنا ، ولو بإيجاز ، تاريخ مصر الماضى ، ولكن يجب علينا أن نبين مظاهره وتطوراته التى أثرت فى تكون الفكر الإغريقى ومن الأمور التى ظلت مجهولة طويلاً أن هذا التأثير تم بواسطة إيجة القديمة . وعند ما انتقل أثر كريت إلى بلاد اليونان الداخلية ، فى خلال النصف الأول من الألف الثانى ق.م ، أدخل معه ثمرات وأفكار دلتا النيل ، إذ كانت جزيرة الكلت متصلة اتصالاً وثيقاً بمصر منذ الألف الثالث ق م .

ولما لم يكن للمصريين أسطول فقد كانوا تابعين للفينيقيين فى صادراتهم البحرية، كما كانوا من قبل تابعين للكريتيين . ولقد اشترك الكريتيون فى الثقافة المصرية كما يستدل من خطهم المكون إلى حد كبير من حروف هيرغليفية ، وهذا جعلهم يصطبغون بصبغة الثقافة المصرية سواء فى ميسين أم فى إيونيا ، فلا غرابة إذا رأينا فى فن العمارة الإغريقى بعض النماذج الأفريقية ، كاستعمال الأعمدة وتزيين رؤوسها بالنقوش وجعل مقدماتها على شكل مثلثات .

ومن الأمور التى لاريب فيها أن الحضارة أقدم عهداً فى مصر مما هى فى أى بلد آخر من حوض البحر الأبيض المتوسط ، فمنذ سنة ٤٢٤١ قبل الميلاد شرع هنالك فى إصلاح التقويم ، مما يدل على سبق التجارب والتفكير لعدة قرون خلت . وفى عهد الأسر الأولى ، أى فى نهاية الألف الرابع قبل الميلاد ، بلغت

طرق العمل الفنية شأواً جديراً بالإعجاب . فقد كان النيل الذى يفيد البلاد بأسرها تارة يغدق على واديه النعيم ، وطوراً يصب عليه النقمات ، مما جعل المصرى لا يدرك أنه قادر على العمل دون أن يتحقق من أنه حكيم . وقضت ضرورة إعادة مساحة أراضيه لتحديدها بعد انحدار مياه النيل عنها ، أن يصبح مساحاً ومهندساً فنياً .

وإذا كانت كل ثقافة تتطلب نظاماً اجتماعياً واسع المدى والمدة ، فإن مصر كانت فى مقدمة البلاد التى تتطلب نظاماً ثقافياً دقيقاً ، لكن تاريخ التفكير يجب أن يستخلص رويداً رويداً من تاريخ العقائد ، إذ كان أقل إظلاماً .

كان الأساس الثابت للدين فى حالته الفطرية هو على ما نعتقد تقسيم البلاد إلى مقاطعات ، يحكمها معبود يرمز إلى القبائل التى كانت من الرحل ثم استوطنت ، وفى مقابل هذه التجزئة كان النيل والشمس موضع إجلال الجميع . وفضلاً عن هذا فقد كان كلما حاولت إحدى المقاطعات أن تفرض سيادتها السياسية على غيرها ارتفع إلهها الخاص ، وأخذ فى توسيع نفوذه .

ولنضف إلى هذا وذاك ، ما كانت تتمتع به مصر من وحدة جعلتها ، برغم تكونها من جزءين هما الدلتا والوادى ، بلداً منعزلاً من كل بلد آخر ، كأنها جزيرة وسط محيط من الرمال أو واحة طويلة وضيقة مكتظة بالسكان . ومن الوجهة التاريخية ، كان هنالك نوعان من الآلهة : المعبودات المحلية ، كالحيوانات والأشجار والجبال ، والآلهة الكونيون كالسماء والأرض والكواكب والنيل . ولهذا التقسيم أهميته الاجتماعية وصبغته الطبيعية ، بل ودلالته على بعض الصلات ، ومثال ذلك أن مقاطعة هليوبوليس ترمز إلى الشمس بالذات .

وفى أيام المملكة القديمة (الأسرة الثالثة إلى الأسرة الثامنة) أى من ٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ ق . م ، كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة فى شخص فرعونها ، إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية ، والمالك الوحيد للأرض ، والعاهل الذى

هو مصدر حياة الناس والآلهة . ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية ، فالشعب بأسره يعمل من أجله ، ويضحى فى سبيله حتى بالحياة . فهنا لك نفس واحدة لها قيمتها فى نفس فرعون ، بل أكثر من ذلك لكل إنسان جسد وقلب ، أما فرعون فله وحده روح بفضل الشعائر التى كانت قائمة . وكذلك كان مصير الأموات تحت رحمتـه ، كما كانت شئون الأحياء الاقتصادية تحت سيطرته . وفى الحق لم يكن بد من وجود هذا الإيمان القوى الغريب لتشييد الأهرام ، وهى تلك الصروح المتينة التى بنيت لضمان البقاء والدوام .

لـكن ذلك الفهم أو الإدراك العظيم الذى لايخلو من وحشية ، لم يتحمل الصدمات التى هزت المجتمع بأسره فى المدة من عام ٢٣٦٠ ق م . إلى عام ٢١٦٠ ق م فقد اعتبروا من الظلم البين أن يكون الخلاص الروحى امتيازاً مقصوراً على عظيم ، ولو كان هذا العظيم هو رئيس الـكهنة ، بل اعتقدوا أن منح فرعون مثل هذه الامتيازات إلى عظماء رجال حاشيته أوموظفيه يعد ظلماً بيناً ؛ وكان من ذلك أن طلب أقل الفلاحين شأناً امتياز الحياة الخالدة ، وحصلوا عليه ، مقابل نفقات محدودة ، بينما كان الفراعنة يبتزون أموال الشعب .

وهكذا ، أخذ الدين يسير فى طريق الديمقراطية ، وما حلت المملـكة الوسطى (٢١٦٠ إلى ١٦٦٠ ق م) حتى أقامت مقام الحكم المطلق حكماً مؤسساً على العدالة ووضعت السلطة العليا فى خدمة الجميع . أما الشعائر الدينية ، فقد أصبحت مفهومة وفى متناول كل فرد من أفراد الشعب ، بعد أن كانت سرية خاصة بطبقة الكهنة .

وقد كان لعقيدة الحق الإلهى ، المؤسسة لصالح المملكة المنفية (الأسرتان الثالثة والرابعة) علماء نظريون فى أشخاص كهنة هليو بوليس من عبدة «رَعْ» أى الشمس. وقد تخيلوا فرعون، لا على شكل الصقر حوريس، كما تخيله قبل ذلك جماعة تنيس، بل اعتبروه متحداً بالشمس إتحاداً جوهرياً . قد تدهش لهذه المماثلة ، ولكن لتذكر

أن لويس الرابع عشر فى فرنسا كان موضع عبادة شبه وثنية تذكر بذلك العهد . وكان فرعون يسطع حوله بنفس الدور المنبعث من قرص الشمس الذى يرمز إليه، ولكن مما يؤسف له أن يموت بعكس الشمس فقد استطاعت أن تتغلب على هذا النقص . وهنا يتدخل عامل آخر من عوامل الدين المصرى وهو عبادة أوزوريس إله الزراعة والماء الذى مثل تارة بالنيل وطوراً بالقمح وقد احترمت الأساطير فى شخصه ملكاً عاملاً فى سبيل المدنية ؛ إذ كشف النقاب عن الزراعة ، ووحّد البلاد ، لكنه كان موضع حقد أخيه سيت إله الشر . وكان أن قُتل أوزوريس وقُطّع إرباً ؛ لكن « أزيس » زوجته نموذج الوفاء جمعت أشلاءه ، وأعادت إليه الحياة ، وجعلته من الخالدين بما تملك من قوى سحرية .

وهكذا أصبح أوزوريس رمزاً الملوك الذين يحاولون الدفاع عن أنفسهم ضد الموت، وسيكون مثله وما قامت به إزيس صاحبة المعجزات موضع إعجاب الشعب بأسره فقد ظل فرعون حتى الأسرة الثامنة وحده موضع تقديس بعد موته أسوة بالملوك الأُول الذين ذهبوا عن الوجود . أما بعد انقلاب هيراكليو بوليس ، فقد أصبح فى مقدور كل مصرى أن يصبح أوزيريس .

غير أنه برغم إشراك الشعب فى مصير فرعون ، ظل كل من الدين والمملكة موضع تبجيل خلال المملكة الجديدة (الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة العشرين الطيبية ١٥٨٠ إلى ١١٠٠ ق م) ، إذ كان النصر على أزمة الفوضى والانحطاط الخلق ، وصارت طيبة عاصمة العالم ، وقامت دليلاً على قوة الأنظمة المصرية وتشعبها حتى بلغت آسيا . لكن هيئة كهنة آمون ، وهى التى كانت تمثل رَعْ فى طيبة ، حاولت الاستئثار بسلطة الملك وإحلال نظام الحكم الإلهى محل الحكم الفردى .

وقد لاقى الفراعنة ، ممن كان يجرى فى عروقهم دم أجنبى ، صعوبات جمة فى

مقاومة هذا التيار المحافظ بوضوح ؛ فقد حاولوا مواجهة التقاليد الدينية الخاصة بهيلو بوليس بالأنظمة التى أقامها كهنة آمون ؛ ومثال ذلك أن أمونوفيس الرابع ليعارض أشياع آمون ، وهب نفسه للقرص الشمسى آتون ؛ وأنه فر من طيبة وأنشأ مركزاً لعبادة جديدة فى المنطقة التى أصبحت بعدئذ تل العمارنة ، واتخذ اسم أخناتون ، أى مجد آتون . وهذا حادث فردى ، ولكن له دلالته ؛ فهو يشير إلى الصعوبات التى لاقتها المملكة الطيبية ، والتى كانت ترمز إلى السير فى طريق التوحيد .

ومن القرن الحادى عشر بدأ نفوذ الفراعنة يجتاز المحنة تلو المحنة ، إذ أخذ أنبياء آمون الأول ، ومرتزقة لو بيا يتنازعون فيما بينهم للاستئثار بالسلطة دون الفراعنة . ولم تنسحب مصر من الفرات ومن سوريا فحسب ، بل وقعت فى أيدى الأشوريين (٦٧١ ، ٦٦٨ ، ٦٦١) ، ثم الفرس (٥٢٥) ، ثم الإسكندر ، (٣٣٢) ، وأخيراً الرومان عام ٣٠ ق م كما حلت اللغة والتقاليد الإغريقية محل لغة البلاد الأصلية وتقاليدها ، وسادت الوثنية فأزالت استعمال الهيروغليفية فى القرن الرابع الميلادى ، توطئة لإحلال الكتابة العربية محل الكتابة اليونانية .

وفى الحق أنه ما من أرض فى العالم نالها من الاضطراب العميق ما نال تربة الدلتا الخصبة ، التى كان يبدو أنها فى غير حاجة إلى شىء يجلب إليها من الخارج لإظهار خصبها العقلى غير المحدود . وقد أصبحت مصر منذ ذلك التاريخ ذات مذهب تلفيق اختيارى ، وحُرمت من ملوكها الوطنيين ، وصارت بعد الغزو المقدونى مركزاً اجتمعت فيه جميع حضارات الإنسانية ، والتقت فيه كل التأثيرات من أفريقية وأوربية وآسيوية ، فتراث منفيس وطيبة وسايس مجتمعة ، لا يعد إلا جزءاً من التراث الروحى الواسع الذى كان محل فخر الإسكندرية .

٢ — ما أخذته اليونان عن العلم المصرى

إن المراجع التى استقينا منها معلوماتنا عن أثر مصر فى اليونان حديثة العهد نوعاً، إذ أنها لم تعاصر إلا الحضارة النيلية المصطبغة إلى حد كبير بالإغريقية. لم يكتف فراعنة سايس (صاالحجر فى الغربية) — (الأسرة السادسة والعشرون ٦٦٣—٥٢٥ ق م) باستخدام مرتزقة يونان ضد خصومهم الأثيوبيين، مفضلين إياهم على المرتزقة اللوبيين القليلى الإخلاص، بل إنهم منذ عام ٦٦٠ أجازوا للتجار اليونانيين التجوال فى جميع أنحاء الامبراطورية المصرية؛ فأقدم المشاهدين والمؤرخين القدماء أمثال « هيكاتيه الميليسى » وهيرودوت، وكلاهما آسيوى، قد وصلوا إلى مصبات النيل بعد مضى قرن ونصف أو قرنين على تدخل اليونان فى مصر؛ بل إن أكبر المؤرخين الوطنيين، وهو مانيتون، الذى وضع مصرياته (إيجيبتياكا) بعد عام ٢٧١ق م بمدة وجيزة، كان يتقن اليونانية كلغته الأصلية، فمن باب أولى استرابون وديوون وبلوتارك.

وأهم ما أخذته العقلية الإغريقية عن مصر هو الهندسة التى تعد النموذج الأصلى للمعرفة حسب مذهب أفلاطون. وبديهى أن تاليس هو الذى حمل عصاه وقاس ارتفاع الأهرام، لكن هناك مسائل أخرى اضطر إلى حلها مشيدو تلك الصروح. نعم، إن المصريين لم يضعوا نظريات البناء الهندسى كما فعل إقليدس، لكنهم استخلصوا نتائجها ومبادئها وحلولها كما تشهد بذلك أعمالهم.

وقد كانت مقاييس المسطحات والمكعبات دقيقة إلى أقصى حد عند قدماء المصريين؛ وكانت الأعداد ذات شكل عشرى، بعكس البابليين فقد كانت أعدادهم على شكل ستينى؛ وكانت عملية الضرب تتحول إلى مضاعفات متوالية، أما عملية القسمة فكانت بمضاعفة المقسوم عليه حتى يصلوا إلى المقسوم؛ وكان

حساب الكسور يُعدّ أهم شيء فى علم الحساب ، بل كان حل المعادلات التى من الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم .

كل هذه المعارف والعلوم ، قد أخذها اليونانيون عن قدماء المصريين بما فيها خيط البناء والساعة الشمسية ، وساعة الماء .

وكان علم الفلك موضع ملاحظات منظمة ومتوالية ؛ فقد جعلت السنة ٣٦٥ يوماً وربع يوم ، مقسمة إلى ١٢ شهراً ؛ وكان الأسبوع سبعة أيام مسماة بأسماء الكواكب السيارة السبعة ، واليوم مكون من اثنتى عشرة ساعة نهارية ومثلها ليلية — كل هذا ينتقل إلينا من مصر عن طريق أجدادنا الأقدمين .

وفكرة البروج ؛ وشكل الكون الكروى ؛ وكروية الشمس والقمر ؛ لا الأرض التى كانت تُعدُّ حلقة مستويه ممنطقة بالمحيط ؛ وطبيعة النجوم النارية ؛ وشرح الكسوف والخسوف ؛ وافتراض وجود دوائر أوساطها على محيطات دوائر أخرى لتبرير دوران الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل على بعضها — كل هذه المعارف والأفكار ، وما نعرفه عن الكواكب التى تنتسب إلى سيارات تُرى من الأرض أنها مراكزلها . قد أخذه اليونان — إما قضية مسلمة وإما موضعاً للنظر والبحث — عن قدماء المصريين . وإلى أولئك أيضاً يمكن أن تنسب نظرية العناصر الأربعة فى الطبيعة ، مع فكرة أن الماء هو العامل الأساسى .

فمجموع هذه النتائج والافتراضات هى التى ذهب للبحث عنها على ضفاف النيل تاليس أولاً ثم فيثاغورس بتوصية منه ، وهو الذى — على قول جامبليك — قضى اثنين وعشرين عاماً فى المعابد المصرية . ولا يغيب عنا أن هذا الاتصال الذى فتح باباً للتفكير الإغريقى ، قد تلاه عصر التعاون بينهم وبين المصريين فى موطن العلم الذى لا نظير له فى العالم ، وهو الإسكندرية ، تلك المدينة التى نجحت فى جمع الشرق بالغرب .

٣ — الدين والفلسفة

ولو أن الدين المصرى كان صعب الاستيعاب بالنسبة إلى كثير من الشعوب التى اعتبرته صيغاً فنية أو لمحات خاصة بعلم الكون ، فقد اعتبره اليونان كتقاليد كلها حقائق ، ويستدل على ذلك من اهتمام الفلسفة اليونانية القديمة بالمطابقات والمقارنات بين الآلهة الإغريقية اللاتينية وآلهة طيبة أومنفيس .

بيد أن الشىء الذى كان يؤثر فى الأجانب من الإدراك المصرى لم يكن تلك الآلهة المحلية التى على شكل حيوانات، ولا الآلهة السماوية والأرضية التى كان لسائر الأديان ما يعادلها . فلا أهمية كثيراً لأن تكون الأرض ذكراً والسماء أنثى فى زواج الأرض والسماء كما كان الأمر عند الصين ، بعكس الحال عند الهنود والأوربيين .

وكثير من الشعوب الأخرى قد عبدوا الشمس كالإيرانيين والسومريين من قبلهم ، لكن الميزة الخاصة العظيمة التى امتازت بها العبادات المنفيسية أو الطيبية كانت ما تدعيه من قوة لمقاومة الموت ، باتباع سلوك شخصىٍّ خاص ، وبمعالجة الجسد معالجة خاصة حتى لا يبلى .

تلك الشعائر الخاصة ، التى لم تتصل إلا اتصالاً صوريًا بدين الشمس ذى الحكم الفردى ، شهدت بوجود بعض العلاقات التى قد يصعب تحديدها بالعبادات السورية الأفروجية البابلية ؛ فأوزيريس مثل أتيس ، وأدونيس ، قد مزق إرباً ثم أعيد إلى أصله ؛ وهكذا أسس رمز تجدد الطبيعة المستمر أسوة بالإلهين الزراعيين السابق ذكرهما ، بل إن الأمة كانت غنية بالآمال لما كانوا عليه من علم بالحياة الآخرة . فهل أخذوا هذه الفكرة مؤخراً ، أم وجدت عندهم فى الأصل مباشرة ؟

إن أدُوناى البيبلوسى يشابه فى اسمه تقريباً آتون المصرى . وعلى شاطئ بيبلوس الرملى عثرت إزيس على الصندوق العائم الذى كان يحوى أشلاء زوجها

التى ألقاها سيت فى النيل ؛ ورمز الإله المصرى (زِد) نراه على شكل أشجار الصنوبر المعروفة لدى السوريين و إن كانت مجهولة عند بوزيريس ؛ وحزن إزيس الشديد ، وحميتها البارعة يذكّران بأقوال الآلهة إستارتيه وسيبيل وأعمالها . وكل هذه الأشكال والرموز الدينية مرتبطة بعضها ببعض برباط روحى ، وهى مظهر غربى من مظاهر ديانات الخلاص التى انتقلت بعدئذ إلى الشرق ، فنشأ عنها الزرادشتية والبوذية ؛ ومع ذلك ، فإذا كانت مشكلة الخلاص قد فاضت إلى ما وراء وادى النيل ، فإن الحل الذى وضعته لها مصر لا يشابه أى حل آخر .

هذا ، والاستمرار فى تغذية الأموات لا يكفى لبقائهم أحياء . فخطر الموت مرة أخرى الذى طالما شغل الإدراك الهندى لم يستبعد استبعاداً تاماً ؛ فهنالك أسباب أخرى عدا عدم التغذية ، قد تؤدى إلى الموت الأبدى . لذا وضع قدماء المصريين فناً للتخليد يتناول المظهر المادى والمظهر النفسى .

إن التحنيط يحفظ قوة الحياة ، ثم يُشرع فى عمليات على المومياء نفسها أو على صورة تشبهها ، فيتم منح الجثة القوى الحيوية كحركة الكلام والإشارة . ألم تستطيع إزيس إخصاب نفسها بوساطة جسد أوزيريس المعاد تكوينه ؟ ويجب أن نعلم أيضاً أن الفرد لا يعيش فقط بواسطة جهازه الجسمى ، وقلبه الذى يُمد حاسة داخلية وأداة للإدراك ، بل هناك جزء هام من الفرد يبقى خارجاً عنه وهو « الكاه » الذى يعادل شخصيته فى « مانا » مشتركة ، وهى مبدأ القوة الفعالة للناس والآلهة . فالشعيرة التى تجمع المومياء إلى « الكاه » ، تحول الجسد — أى «زِت»— إلى شىء لا يفنى ويتيح للمتوفى أن يظهر ، إما على شكل روح (باه)

و إما على شكل عقل (آخ) ؛ و يظل العقل سماويًا ، أما الروح فتعود وتبعث الحياة في التماثيل والمومياء متنقلة بين السماء والأرض[١] .

إن من الطبيعي أن يكون للانسان جسد وكاه منفصلين ، ولكن ليس من المعقول أن يكون له روح تستطيع التوفيق بين المبدأين أو تحقق تلك الروحية ؛ تلك الطريقة ، طريقة الوجود الإلهي الخالد التي تشير إليها الصورة الهيروغليفية المرسومة على الجدران والتي تدل على الخلود . فالسحر يستطيع أن يؤدي إلى حركة فوق الطبيعة ، وهي حركة طالما التمستها من الرحمة الإلهية بعض العبادات الأقل مادية ، وذلك بإحلال الخلود محل عدم الفناء المستمر . وهذا حل أول للرحلة إلى الشاطئ الآخر ، الشاطئ الغربي حيث لا يرجع من ذهب إليه[٢] ثم شعرت البوذية برغبة في الأخذ به .

ولا يسعنا إلا أن نرى في ازدواج زيت وكاه صورة أولية لنظرية العالمين الحسي والمعنوي التي وضعها أفلاطون في تعسف ودفع عنها بقوة[٣] . والعلماء الذين اختصوا بالدراسات الإيرانية لا يوافقون على رأي « جيمس وأرمستير » القائل بأن تفسير العالم بنظرية المثل يرجع أصله إلى زرادشت ، بل إن أصول هذه النظرية الكونية الموجودة في الأفكار الصينية ليست سابقة لعهد سقراط .

ونلاحظ أنه فيما يتعلق بمصر وباليونان القديمة ، هناك اختلاف بين العنصر الأزلي والروح الخالدة ، وأن أمنية العقل هي أن يصل بقدر الإمكان إلى حياة دائمة ، حياة لا يمكن أن تتأتى بالتعاون بين الذات والوجود . والأسرار الإغريقية

---

(١) موريه : النيل والحضارة المصرية ص ٤٦٢ .

(٢) ميرى كارا ص ٢٩٧ ، وانظر ص ٢٠٧ أيضاً

(٣) وكذلك « إيدوكس السيفيدى » وهو من مؤلفي نظرية المثل ، قد أقام ستة عشر شهراً بجوار هيليوبوليس (٣٨٢ — ٣٦٤ ق م) . بيديز ، مجلة المجمع الملكي عام ١٩٣٣ ج ١٩ ص ١٩٥ — ٢١٨

تشترك مع أسرار أوزيريس فى نقطة هامة ؛ وهى أن كلتيهما تحاول تخليد الروح ، بعكس الأمر عند الفلاسفة ورجال الدين فإن الخلود للذات وحدها .

وقد عملت مصر أيضاً على تكوين فكرة الكلمة أو العقل (اللوجوس) ، وشاركها فى ذلك شعوب أخرى ؛ ولكن لم يصل شعب من هذه الشعوب ، حتى فى الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيماً دقيقاً . فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه ، وبهذه الطريقة خلق الآلهة وكاهاتهم ، وكذلك أيضاً جعل أوزوريس كاملاً عن طريق الحركة التى أعيدت إلى فم إحدى المومياات . حتى فى خلال حياته الحسيه نفذ الملك وهو أوزوريس بالقوة عمله بطريق الأوامر الشفوية ، أسوة بالصانع الأفلاطونى الذى يقوم به بالأسماء التى قرر استعمالها .

وقبل أن تنشأ الفكرة القائلة بأن نظام الكون والناس لا بد أن يحدد بقوانين ، وجدت فكرة تقول بتكون (النظام) من مجموعة من الكلمات ؛ والفراعنة كان لكلامهم نظامه وانسجامه ، فكان هذا تمهيداً لتأسيس نظام العدل الأخلاقى . ولنضف إلى ذلك أن الصيغ والأشكال التالية للنظرية قد اصطبغت بصبغة العقلية المصرية . فاللوجوس الذى سطع لإحياء الكائن وإنارة العقول ، يشهد بهذه القضية المسلّمة التى استلزمها النظام الملكى الفرعونى : تطابق القوة المطلقة لسلطة الكلمة وقوة الشمس . وهكذا ، ابتداء من العصر السابق لسقراط إلى العصر الأفلاطونى الجديد ، تركزت الفكرة اليونانية فى دائرة طرق التمثيل المصرية . ونظرية العلم لم تبتكرها مصر ، ولكنها تجاوزت الفن فوصلت إلى شأو جدير بالإعجاب . لقد ارتفعت إلى ذروة التفكير بطريقتين : أولاً بإخلاصها المتفانى للحكمة العملية التى اعتبرها اليونانيون فلسفة وأطلقوا عليها هذا الاسم ، وثانياً بفلسفتها الدينية . وعندما انهارت مؤقتاً جميع العقائد فى خلال المملكة الوسطى ،

بدت مقابل روح الشك واليأس بعض الثقة المعقولة فى قيمة الإدراك الفردى ، وذلك لإيجاد التوازن الضرورى فى الحياة اليومية .

ففكرة « اعرف نفسك » السقراطية كانت لها سوابق ، فضلاً عن فكرة محاسبة الضمير الرواقية . لقد تقدمت تلك الحكمة على شكل قصص رمزية على الطريقة الشرقية ، ومع ذلك فقد أثرت فى أحوال الحياة الإنسانية بأفكارها الواضحة ، وفى بعض الأحيان استطاعت تقوية المحافظة على الدين . والحديث بين أحد المصريين وروحه ، يعد مثالاً سابقاً لقصة أيوب البابلية ، ويمهد لقصة أيوب العبرية التى جاءت بعد الأولى بألف سنة . ومن قبيل تربية الملوك ، هنالك تعليمات « ميرى كارا » التى يمكن مقارنتها بالمؤلفات المماثلة والأقوى منها التى وضعها كوتيليا ومكياڤيلى .

أما تفكير الكهنة فقد كان مبتعداً عن الحياة ؛ ولكن الإبهامات التى وضعت عن أشكال الآلهة ، أو عن تفسير الطقوس ، قد اتخذت شكلاً حياً فى الخصومة التى قامت بين مجمع هليوبوليس ومجمعى هيرموبوليس أو أخناتون . وسواء كان « البانثيون » قابلاً للتحول إلى تاسوعات (هليوبوليس) أو إلى ثامونات (هيرموبوليس) ، فالحقيقة واحدة لاتتغير ؛ إذ أن الضرورة السياسية قد فرضت فى قوة هذا الإله الذى هو الملك شيئاً من التوحيد الذى لم يقرّ به الدين صراحة ، وكانت الأفكار تشحذ فى المناقشة والتبويب وحل المشاكل الدينية ، إلى حد جعل أساتذة الجدل الإغريقى يهتمون اهتماماً لا حد له بالتردد على هؤلاء الكهنة ؛ سواء أكانوا خدم الأسر المالكة ، أو خصومها .

فالاعتقاد السائد عند اليونان بأن التأمل المصرى كان عميقاً بنسبة قدمه ، قد قابله من جانب المصريين ثقتهم فى تقاليدهم الخاصة الدائمة إلى حد كانت تبدو لهم ذات قيمة خالدة . فالشكل العقلى الخاص بوادى النيل يمتاز بصبغته الأزلية ،

ولكن كيف التوفيق بين هذه القيمة العالية والخاصة بالشيء البسيط والذى لا يتغير، و بين اختلاف الآراء والمصادفات ؟ فالمصريون والإغريق المختلطون بعضهم ببعض فى الإسكندرية ، والذين اتصلوا فضلاً عن هذا بالعامل السامى ، الذى أكد فيلون أهميته ، قد وضعوا شكلاً جديداً للحقيقة ؛ شكلاً أقل وضوحاً من الحقيقة كما ينظر لها الأتيكيون اليونان ، لكنه لا ينقص عمقاً بحكم اتفاق الرمز .

ولكى يعطوا الصيغ القديمة غير الدائرة جدة الزمن الحاضر ، ولكى يضموا العبادات المتشعبة غير القابلة لأن يوضع بعضها على بعض ، ولكى يوفقوا بين المعرفة والعقيدة — لم يسعهم إلا الالتجاء لفن التفسير والتأويل الذى يجد فى الأساطير تبريراً للشعائر ، وفى القصص الخيالية تصويراً للإدراكات ، وفى مذهب الاختيار المقدرة على فهم الشيء فهماً موحداً دائماً .

واستمرار وجود الأشكال الحيوانية باعتبارها رموزاً للمقاطعات أو للآلهة التى نسلتها ، ومعادلة النقوش ذات الأشكال الحيوانية والإنسانية ، والاعتقاد بالمطابقات المختلفة التى تكشفت عن أشياء سرية متماثلة — كل هـذه الأمور كانت مواتية لاتخاذ المجاز وسيلة للفهم والإدراك . فالشمس باعتبارها شكلاً اعتيدت رؤيته ، ورسم عن حورس ، من شأنهما أن يستجلبا الحدس العقلى ، أسوة بالجعران ، وهو التميمة العادية . هى طريقة مشتبه فيها ، ويتقهقر بمقتضاها منطق الإدراك أمام منطق التخيل والإرادة ، وكلاهما من مميزات الروح الأولية . وإذا ما خضع لها المذهب العقلى الناشئ عن سقراط وأرسطو و إقليدس وأرشميدس ، فقد كان يتوافق مع عقلية الزنوج التى يكشفها المختص بدراسة مصر القديمة خلف دقائق الحضارة التى تبهره .

و بمثل هـذه الطريقة يمكننا أن نبرهن على أن موسى وأفلاطون جاءا بنفس الوحى ، وأن جميع تقريبات الحقيقة تتفق مع بعضها ، فيستخلص منها الفلسفة

القائمة على الوحى والصوفية الإلهية . نعم ، إن هذا الحل الوسط بين المعرفة والتجربة الدينية قد يدل على خطوة إلى الوراء فى مضمار العقلية العلمية ، لكنه قد ترتب عليه تقدم للإنسانية فى مجموعها ؛ إذ أصبحت أقدر على معرفة أن عقائدها ، مهما كان فيها من اختلاف وغرابة ، تخفى وراءها معنى له قيمته وخطره .

هذا ، ومن الأمور البديهية أن الروح المصرية كانت ذات صبغة إغريقية ، وهذا مايساعدنا على فهم مختلف مميزات ثقافتها ؛ وهى المذهب الوجودى ، والوثنية الزنجية ، والاعتقاد فى تعادل مختلف أشكال الوجود دون حاجة إلى تدخل التناسخ كما هو الأمر فى آسيا . والسحر كان أكثر وضوحاً وأشد قوة مما كان عليه لدى السومير يين ، ولكن التصوف العددى كان أقل دقة ، والصنعة والتنجيم لم يصلا إلى شأو يدل على كبير عبقرية .

على أن الحضارة قد تكون أقدم من بلاد الكلدانيين بل والعيلاميين ، لكن الثقافة وإن كانت أوسع فناً فقد ظهر أنها أقل تفكيراً نظرياً . وكل مانأمل هو أن تقوم مقارنة مستندة إلى وثائق و بعيدة عن التحيز ، لتلقى ضوءاً على التشابه والاختلاف بين هاتين الحضارتين [١] اللتين هما أصل الحضارات الأخرى ، واللتين لم تنشأ بينهما علاقات مباشرة مستمرة إلا من الألف الثانى ق.م ، ولكن ليس هنالك من يشك فى أثرهما فى تكوين باقى حضارات العالم .

وفى ميدان هذه الأبحاث القيمة جداً فى دراسة نفس التفكير ، قد أخذنا نكشف الآن أن الجزء الأكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشا كما ظن قبلاً ، بل إنه أثر فى اتجاهات مختلفة وهو منعزل فى الصحراء أو الغابة ، وانتقل أثره من النيل عن طريق لوبيا والنوبة والحبشة .

---

(١) المراد بهما حضارتا مصر واليونان . (المترجم)

مراجع عامة

Baillet (J.), *Le régime pharaonique et la morale*, 1913

بايه : النظام الفرعونى والأخلاق

Breasted (J.H.), *Development of Religion and Thought in ancien Egypt*. New-York, 1912

برستيد : تطور الدين والفكر فى مصر القديمة

Erman (Ed.), *Religion égyptienne*, trad. franç., Paris, 1907

إرمان : الديانة المصرية

" *Die Literatur der Ægypter*, Leipzig, 1923

إرمان : الأدب المصرى

Frazer (J.-G.), *Atys et Osiris* (trad. fr.), AMG, Geuthner, 1926

فريزر : آتيس وأوزريس

Moret (A.), *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1903

موريه : الطابع الدينى للمملكة الفرعونية

" *Maspero et la religion égyptienne*, RHR, LXXIV, 3, nov, 1916, 264-310

ماسبيرو : الديانة المصرية

" *Mystères égyptiens*, 3ème édition, Paris 1922

ماسبيرو : الأسرار المصرية

" *Rois et dieux de l'Egypte*, 3ème édition, Paris, 1922

ماسبيرو : ملوك مصر وآلهتها

" *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Ren. du Livre (Evol. de l'Human.), 1926

ماسبيرو : النيل والحضارة المصرية .

الباب الثالث
ما بين النهرين

كانت مقاطعة بامير هي الوسط الجبلي الذي تكونت فيه أوراسيا ، أما مركز جغرافيتها البشرية فهو ما بين النهرين . نعم إن الحضارتين الكريتية والمصرية لا تقلان عن حضارتها قدماً ، ولكنهما بالنسبة لها كنسبة المحيط للكرة . بعكس مراكز الثقافة التي ارتفع ضوؤها بين الفينة والفينة في بلاد عيلام وبلاد سومير ، وعند الساميين والأكاديين في بابل ، وفي أشور ، وبالإجمال في جميع ما بين النهرين (الجزيرة) سواء في صبغتها الايرانية أم الاغريقية — كل هذه المراكز تؤكد وجود ارتباطات عميقة دائمة مع باقي العالم القديم .

فحضارة هذه المراكز الثقافية ، التي كانت كخط من القمم والذرى ، كانت تسطع وتتوزع على الغرب الكائن على شواطئ البحر الأبيض المتوسط ، وعلى آسيا الجنوبية والشرقية القصوى ، وتؤثر فيها جميعاً تأثيراً عميقاً ، هنالك تصورت الأنظمة الأولى المتعلقة بتركيب الكون و بنظام الانسانية .

١ — السوميريون

إن أقدم مرحلة كشفت في معرفتنا الراهنة ، على الأقل من الوجهة التاريخية ، هي الحضارة المشتركة بين العيلاميين وأصلهم من سوس ، وهم الذين سبقوا السوميريين ، و بين الحضارة المتقدمة أيضاً التي أكدتها الحفائر التي تمت سنة ١٩٠٣ — ١٩٠٤ بين بومبلي وآنو بمنطقة مرو . وقد استمر التطور من العصر الحجري إلى العصر المعدني ، ثم ظهرت سوس في العصر الخزفي . ومن تلك

المنطقة انتقل إلى ما بين النهرين و إلى آسيا القديمة تأنيس الحيوانات على ما يبدو .

لقد كان العيلاميون يقطنون فى الطرف الغربى من الهضبة الإيرانية ، ثم غزو السهول ذات المستنقعات ذات الخصب القوى الكامن ، والتى كانت تجتاز ماء دجلة والفرات فتبلغ البحر عن طريق مصبين منفصلين . وفى ذاك الوسط ، الذى يحاكى دلتا النيل ، تكونت الحضارة السوميرية .

لقد نشأت مدينتا لاجاش (تيلو) و (أمّا) بين هذين الطريقين المائيين بقرب الخليج الفارسى الذى كان داخلاً نحو ٢٠٠ ك م فى منطقة الرواسب ، وقد ازدهرتا وكانتا متنافستين منذ عام ٣٣٠٠ ق م . وعند قرب مصب الفرات أنشئت بعد ذلك بمدة وجيزة مدن أوروك وأور و إريدو . وقد اضطر ملوك لاجاش أبناء الإله المحلى ـ وكانوا ملوكاً و كهنة فى آن واحد ـ لأن يخضعوا لملوك (أمّا) ، فأصبحت بلاد السوميريين أكبر إمبراطورية فى آسيا الغربية فى عهد الملك لوجال لاجيس (٢٨٩٧ ق م) . لكن هذه السيادة السياسية لم تستمر طويلاً ؛ إذ ما مضى قرن حتى جاءت أسرة كيش السامية فى شخص سارجون ، فهدمت تلك الإمبراطورية لصالح أسرة أجاديه التى جاءت لتأسيس السلطان البابلى . وحوالى ٢٥٠٠ ق م عاد السوميريون فانتهزوا فرصة انهيار سامي أجاديه التالى لغزو القوط : فأسس أوتوهيجال من أوروك ، وجوديا من لاجاش ، وأسرة أور أنجور فى مدينة أور ، مملكة قوية امتدت من سوس إلى الأورنت ومركزها مدينة أور .

هذا ، وتعتبر الحضارة السوميرية أساساً لعدة حضارات آسيوية ، وقد كانت معاصرة لآسيانيي الأناضول واشتركت معهم فى الدين وفى صناعاتهم الفخارية . وقد دلت حفائر « هارابّة وموهنجو دارو » فى حوض نهر السند ، على وجود ثقافة سابقة للثقافة الهندية فى مكان يبعد كثيراً عن الحدود الغربية للهضبة الإيرانية ،

وهذه الثقافة تنسب للسوميريين الدراويديين . وأخيراً فإن العامل السوميرى سيظل العنصر الأساسى لثقافة ما بين النهرين ، بعد أن أحدث أثره فى آسيا مدة حوالى ١٠٠٠ عام (٣٣٠٠ — ٢٣٥٨ ق م) ، ثم انتزع الساميون فالهنود الأوربيون منه هذا الأثر .

وهنالك توافق غريب لم يحس به بين العمل المادى والمعارف الأسطورية الخاصة بالسوميريين ، لقد كانوا رعاة فى الأدغال التركستانية ، أو فى الجبال العيلامية ، ثم نزلوا إلى الشواطئ واضطروا إلى استغلال الأرض المتيبسة حديثاً رغبة فى علاج كارثتين متضاربتين : كارثة المستنقعات الرطبة وكارثة الصحراء الحارة .

وكان أن حفروا الترع فتوصلوا إلى نتيجتين عكسيتين ، لكنهما مكملتان بعضهما لبعض ، وهما تجفيف الأرض وريها . ذلك بأنهم استغلوا العنصرين الأساسيين : الماء والأرض ، فوفقوا بينهما ، وحصلوا على الخصب . وقد أدى ذلك إلى إيجاد شعب زراعى وفلاح فى آن واحد ، مثل الصينيين والمصريين ، وإن كان المصريون قد وجدوا الدلتا ممهدة بينما اضطر السوميريون إلى رسم دلتاهم وتخطيطها. وقد كوفئوا على هذا العمل ، إذ حصدوا الغلال من قمح وشعير وشوفان وغيرها من المحصولات الطبيعية التى انتقلت زراعتها منهم الى سائر العالم حسب ملاءمة التربة والأجواء المختلفة . وكذلك نال هذا الشعب أقوى عناصر الثروة بفضل تربية المواشى وزراعة الحبوب . وفضلاً عن هذا ، فقد قام شعوب ما بين النهرين بطرق كان يقتضيها العمل فى الأرض الزراعية ؛ إنهم وجدوا قابلية التشكل تلتقى والصلصال الذى أخذوا يستغلونه فيحولونه إلى خزف ، ويستعملونه فى المبانى والكتابة . ؛ والعملية المشتركة فى جميع هذه الصناعات هى إعطاء المادة المرنة شكلاً .

هذه المسألة تفسر نوعاً ما روح ما وراء الطبيعة التى كانت تشملها الأساطير

السوميرية ، فمثلاً إن صناعة هذه الأشياء تؤدى إلى عمل صورة إله للأشياء المصنوعة من الصلصال ، وإلى تعيين اسم لكل نوع ولكل عمل ، وتحديد مصير لكل وجود ؛ واعتبار هذا المصير قانوناً ثابتاً . ونظرية العماد الايونية ، وأسطورة المادة المضطربة الأفلاطونية التى خفف من حدتها الصانع ، كل ذلك يبين لنا استمرار تمثيل الآلهة الغاضبة « تيامات » وهى فى قبضة « ماردوك » ووظيفة الأسماء والأوامر الإلهية سنجد ما يماثلها تقريباً فى الفلسفة الصينية ، وأسطورة الطوفان تدل على توزيع مناطق النفوذ بين الماء والأرض ، وقد أخذها الاسرائيليون عن الساميين البابليين ، كما أخذتها عنهم أيضاً فلسفة الابراهميين الدينية التى يعتبر فيها « مانو » شخصية مزدوجة لنوح وآدم (١) .

والصلصال البشرى الذى يحركه أحد الآلهة ، قد يصبح ضحية شيطان من الشياطين . وليس هناك وسط بين الأمرين ؛ فالفرد ضحية سلبية لخصومة بين القوى الطيبة والقوى الشريرة ، وهو دائماً معرض لتحمل أذى السحر ، فيدافع عن نفسه بالسحر أيضاً : إذ بقيام الكاهن بتلاوة بعض التعاويذ يتغلب على الروح الالهية ؛ والساحر يتلو نامِريم (الماميت السامية) ، وهى اللعنات ، فيعزّم بها على الشياطين . وأحياناً يقوم مقام هـذا كلمات مغمغمة تتلى مصحوبة بنفثات من اللعاب . وإبعاد الدخيل الذى يلوح أنه يعتبر شرطاً سلبياً للحياة الدينية يحقق جميع أهداف هذا الدين ؛ إذ الجسد الانسانى ، شأن كل شىء حسى ، فى صلة

---

(١) إننا نجهل علم الإلهيات السوميرى فى دورسومير الدعائى ، إذ كله سابق للتاريخ . لكن المفروض أنهم عند ما توطنوا منطقة « عيلام » تخيلوا ديناً جبلياً ، واحتفظوا منذ ذاك الوقت بهذه العبادة المتعالية التى أوحت إليهم ، بعد ما أصبحوا من أهل مابين النهرين، بناء الزيجورات ؛ هذه الزيجورات التى هى حصون ضخمة ذات سبع طبقات — ومنها حصن أور وحصن خورسابا اللذان يعتبران صورة حسية لها — والتى يعتبر برج بابل أهم مثال لها . فالباجودات (الهياكل) الهندية المصنوعة من الحجر ، والأبراج الصينية التى حل فيها الخزف الصينى محل تراب الفخار الكلدانى ، قد نقلت إلى تلك البلاد هذا النوع من المبانى بعد تحويل شكلها واتخاذها لأغراض أخرى .

مباشرة مع بعض الآلهة ، على شريطة ألا توقف هذه الصلة بعامل ما . فمنبر ضمير الإنسان مكان نقى لأجل إلهه ، كما أن المدينة هى المكان النقى لعبادة هذا الإله . ونجد هنا تكوينا تمهيدياً صوفياً لفكرة المكان الطبيعى والعمل الخاص ، اللذين سيصبحان متداولين فى التفكير اليونانى والهندى ، فالآلهة تُقّى واقية للناس ، إذ هم جميعاً متحدو الذوات ، أى متساوون فيها ؛ وذلك إما لأن الانسان ناتج عن صور أزلية ، أو أن الآلهة نشأوا عن تسامى الملوك والأبطال . فليس على المؤمن أن يستجلب فاعلية الآلهة ، بقدر ما عليه أن يحافظ على انسجامه مع هـذه الـكائنات العالية .

فإذا تركنا التعزيم جانباً ، يتبين لنا أن الآداب الدينية تشمل بنوع خاص أناشيد تمجد آلهة كل شعب ، كما أصبح الأمر بعدئذ عند الهنود الفيديين . فليس الآلهة محليين وشخصيين فقط ، بل هم طبيعيون ، كما يستدل من طابعهم الذى هو إلى حد ما على شكل حيوانات ، والموروث عن الطوطم فى العصور الفطرية .

مثال ذلك « نسرنن — جيرسو » حامى لاجاش ، وهو النموذج السابق لـكثير الشعائر الغربية والرموز الشرقية التى تشمل صوراً لبعض الحيوانات الضارية الشرهة ، وتشير — على معنى أعم — لقوة العاصفة أو الحرب . كذلك عبادة النور قد انتشرت إلى إيجةوسوس ، وأخذها أيضاً الساميون السوريون الفلسطينيون ، وربما كانت عبادة البقرة فى الهند ناشئة عن هذا الأصل . لـكنا سنرى الهند تطبق عبادة الحيوانات هذه على علم الدار الآخرة ، وتعتقد أن الانسان قد يصبح حيواناً والعكس بالعكس ، خلافاً لباقى الشعوب ، مثل السوميريين والأسيانيين ، الذين رأوا أن فى الإنسانية حظاً من الحيوان ، على اعتبار أن الإنسان له هوية حيوانية الشكل .

والآلهـة أو المعبودات السوميرية المشتركة مع الملوك الذين كانوا يعتبرون

أبناء الآلهة ، كالفراعنة والأباطرة الصينيين ، كان عليهم تحقيق خصب الطبيعة ، لا بشكل غامض عام ، بل كلٌ حسب طابعه المحلى ؛ بأن يهيمنوا على الفيضان ، ويديروا شئون الإنبات ، وينظموا الأحداث الكونية . وتحقيقاً لأغراضهم الزراعية يتمتعون بخواصهم الجنسية : فللأغلب منهم زوج ، كما سيكون فيما بعد للآلهة الهندوسيين زوجات من الإلهات .

فجميع الأشكال النسائية للآلهة قد أصبحت لها قيمة الآلهة الكبرى الأم العالمية ، التى قد أجلها الإيجيون والاسيانيون والدراويديون ، من البحر الأبيض المتوسط إلى خليج البنغال . ومن هذه الإلهات تيامات ، إلهة المحيط وأم الآلهة ، زوجة أبْسو الأوّل إله المياه العذبة، وإشتار ابنة آنو إله السماء ، وهى نموذج أول للزهرة كنجم سيار وسيدة الحب و إلهة حربية أيضاً ، قد كان من حظها أن انضمت إلى الإلهات السوريات « أستارتيه » .

هؤلاء هم أهم الآلهة عند السوميريين ، وقد كانت الأولى شكلا تمهيدياً صوريًّا للهيولى ، كما كانت الثانية كذلك للطبيعة فى نظر الفلسفة الهيلينية .

٢ — الساميون — البابليون

يبدو أن الساميين الذين توغلوا فيما بين النهرين فى النصف الأول من القرن الثالث ق م ، لينتهوا بغزوها نهائياً فى عام ٢٠٩٥ ، كانوا عموريين ، وهم من جزيرة العرب أصلا . ويستدل من اسمهم أنهم أقاموا فى عمورّو ، وهى منطقة من سوريا العليا كائنة بين لبنان والفرات . وقد أخضع أول ملوكهم بلاد سومير بما فيها عيلام . وأصبح ملك بابل ، وهو حمورابى (٢١٢٣ — ٢٠٨١ ق) من أعظم ملوك التاريخ . ومن دلائل عظمة سلطانه أنه جمع بين السوميريين والساميين ، وأدمجهم إدماجاً نهائياً قاوم حتى مساوىء الحروب ، إذا استمر برغم

هدم الحيثيين لمدينة بابل عام ١٩٢٥ ق م ، ثم سقوطها فى يد إحدى الأسر الـكاسية عام ١٧٦٠ ق م .

وأهم ما جاء به الساميون فى هـذا الاندماج لغتهم ، وهى أغنى وأكثر مرونة وأقوى على التعبير عن المجردات من لهجة السومير يين ؛ وقد مكنت السامية شعوب ما بين النهرين من التأثير فى آسيا الغربية بقوة أشد وأوثق من أثر السلاح ؛ فخدمت أغراضهم بقدر ما دلت على انهزام السوميرية ؛ ومع ذلك ، فقد اتخذ الغزاة اللغة السوميرية لغة مقدسة ، فتمثلت لغتهم بعض ألفاظها وتعابيرها .

وهكذا ، تمت خطوة حاسمة فى سبيل اتحاد العالم القديم ، واستمرت الحال كذلك إلى أن جاءت خطوة ثانيه ثم ثالثة — لها خطرها مثلها — حين اتسع نطاق اللغة اليونانية فى الشرق ، و بعد أن ران السلام الرومانى .

و إلى جانب التقدم اللغوى سارتقدم الـكتابة . فقد ساهم الساميون فى تحويل الحروف الهيروغليفية السوميرية إلى الشكل البابلى أولاً ثم الأشورى ثانياً . كما أن كتّاب الحضارة الجديدة المختلطة عرفوا فصل الـكلمات إلى مقاطع ، والوصول إلى الأصوات البسيطة للحروف المتحركة المعروفة ، لـكنهم لم يتجاوزوا هذا الحد ؛ أما وضع الحروف الهجائية ، فهو يرجع على ما نعتقد إلى الفينيقيين[1] .

والجهود التى بذلت لتحليل الأشياء وردّها إلى عناصرها الأولية ، لا تقل أهمية فى تطور الفكر الإنسانى ، سواء فى ناحية الكلام ، أم فى ناحية الطبيعة ؛ وقد سارت المحاولتان جنباً لجنب تسند كل منهما الأخرى ، كما يستدل من المثل الذى عرفناه عن الإغريق فيما بعد . والحضارة السامية البابلية ، بأشكالها المسمارية ،قد جاءت بفكرة تقريبية عن اللوجوس أكثر مرونة وأشد قوة وانتشاراً وأقرب تناولاً ، من اللغة والـكتابة المصريتين . بل إن مصرلم ترحرجاً فى اللجوء

(١) كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية ص ٢٥ .

إلى تلك الأشكال ، كما يستدل من آثار القرن الخامس عشر ق.م التى كشفت فى العمارنة .

وقد كانت المواهب الروحية السامية قوية فى هـذا الصدد ؛ أما ما جاء به العموريون إلى ما بين النهرين من التراث الدينى فهو قليل غير مدرك ؛ سواء نظرنا إلى الذين أسسوا نفوذ أجاديه ، أم إلى الذين ظهروا فى عصر بابل عام ٢٢٢٥ ق.م وهم أسرة سومر — أروم جد حمورابى .

لقد أدخل سادة سومير الجدد معهم عند غزو البلاد عبقريتهم السياسية ، وهذا كل ما كان لازماً لإحداث انقلاب لم يؤثر فى العقائد المحلية فحسب ، بل على نقيض ذلك وسعها ونظمها . وأغلب الآلهة السوميريين لم يتمتعوا إلا بنفوذ محلى .

وقد حاول الكهنة تقسيمها إلى طبقات ثلاثية : مثل آنو ، بيل ، إير ؛ أومثل سين ، وشماس ، وأداد ، لكن جهودهم كانت غير مثمرة ، وظل ماردوك إله بابل صاحب النفوذ الأعلى . وقد أكد ذلك بعض العبارات التى فتحت الطريق للتوحيد الإسرائيلى المستقبل ، إذ ظهر التعليل « من حيث إن » الخاص بالفلسفة الأسبينيوزية[(١)] « وأن نينورتا هو ماردوك باعتباره — أومن حيث إنه — إله الإنبات ، وزماما هو ماردوك باعتباره إله الكفاح و إنليل هو ماردوك باعتباره إله السلطان والإرشاد ، ونابو هو ماردوك باعتباره إله القدر ، وسين هو ماردوك باعتباره مضىء الظلمات ، وشماس هو ماردوك باعتباره إله العدل ؛ و إداد هو ماردوك باعتباره إله المطر »

وهذا شاهد أول لهذه الظاهرة الجديرة بالاعتبار ، وهى أن الأديان مهما اتسع نطاقها لا تبلغ الاتساع والقوة اللذين ادعتهما لنفسها إلا بمساعدة النفوذ الزمنى .

(١) كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية ص ٥٤ ؛ مرسيه : الأفكار الدينية والأخلاقية فى بابل وأشور ص ٣١ .

وقد انتفعت من هذا الحظ مذاهب زرادشت والمسيح و بوذا ، بعكس مذاهب يهوه وچينا ومانى ، فإنها لم تدرك هذا الحظ الذى كان لغيرها . والواقع أن الأديان ، التى تثير التفكير الفلسفى أكثر من غيرها ، هى التى انضمت إليها السلطة المدنية فعملت على إعطائها شكلاً عقلياً .

هذا وقد تكونت نظرية سامية وسومير ية فى وقت معاً ، وهى نظرية القربان التى قُدّر لها أن تشغل مكاناً رئيسياً فى العقائد الإنسانية . فقد أكدت الأساطير السوميرية أن الآلهة خلقت الإنسان ليعبدها ، وفى ذلك حياتها وترى أن الأمر يحتاج إلى شرح .

إن عقيدة العبادة التى تأسست فى طبقة الكهنة قدمت الفكرة الدينية فى مظهر أكثر فنية ومعقولية معاً ؛ ذلك أن الغذاء القربانى لا يحيى الإله فحسب ، بل يحيا المؤمن به أيضاً ، ولذبح الضحية فضائل مطهرة ضرورية لا تقل أهمية عن أغراضها الغذائية ؛ ولما كان القربان يؤدى إلى إفناء الشىء المضحى به ، فهو يهدم اللعنات و يزيل الأدناس ؛ ولما كان يحدث التمثل ، فهو يزيد من الحيوية ؛ وكل من هذا الطابع وذاك ، طابع أساسى جوهرى . والدور الطبى الشرعى ، الذى كانت الضحية تقوم به ، له خطورته ، شأنه شأن أغراضها الغذائية . ذلك لأن الحيـوان أو الإنسان المضحَّى يحل محل المضحِّى (پوهو دينانو) ، أو محـل الشخص الذى تمت الأضحية الشعائرية لصالحه . وتشير الصور المعلقة فى الكنائس المسيحية أحياناً إلى تقديم ذراع أو قدم من المصيص ، على سبيل الشكر بعد البرء من المرض ؛ وهكذا كان الكهنة الأكاديون يقدمون « رأس حمل قرباناً عن رأس إنسان ، ورقبة حمل عن رقبة إنسان » ، ليحصل هذا على الصحة . وفكرة الإبدال والمعادلة تبدو ظاهرة ، ظهورها فى قانون طاليون [عين بعين وسن بسن] حسب القوانين البابلية ، كما ستبدو واضحة عند اليونانيين حين يقررون أن فى

المعرفة يجب أن يكون هناك مماثل لمعرفة المماثل. وجميع تقاليد كبش الفداء، وجميع آمال الخلاص بتضحية «حمل إلهى» كل ذلك نشأ فى الغرب عن القرابين الكلدانية. وكذلك الفلسفة الدينية الخاصة بكهنة الإيرانيين والبراهميين، التى استغلت القولة البابلية المؤثرة: «ضح بقربان»(١) هى الامتداد نحو الشرق.

وعملية تقديم القربان تؤكد أكثر من الأساطير معرفة الفكرة التى يكونها شعب لنفسه عن الحياة أو عن الروح بمقدار ما يمكن تصور مثل هذا المبدأ. فما معنى الأغراض التى ترمى اليها التضحية؟ إنها تتطلب ما يحويه الدم من العناصر الحيوية؛ فالضحية المقدمة تعادل الدم الإنسانى، والضحية المخصصة للآلهة تمثل الدم الإلهى. ونتيجة التضحية هى تحويل الدم الأرضى إلى دم سماوى، والحصول بهذا الاتصال على اشتراك الطبيعتين. ولا تغرب عنا التمثيلات التى تجعل هذا التماثل أمنية عزيزة الخطر. فالمؤمن يعتبر أن العلاقات الطبيعية بين الإنسان وآلهته قد انفصمت بتدخل الشياطين، ولذا جاءت تلك الطقوس فمنعت عمل القوى الشريرة وأعادت التقى إلى حالته الطبيعية التى هى اشتراكه نوعاً ما مع الألوهية.

حقاً، إنها فكرة عظيمة زعمت أنها رفعت الواقع إلى مكانة القانون، والظاهرة الضعيفة إلى القيمة القصوى؛ حقاً إنها نتيجة عجيبة تزيل، ولو لحظة واحدة، الآلام الموجودة ضرورة لتعيد السلطان الضرورى خلقياً للذات! فأقل أو أبسط القرابين يحمل جرثومة ما جاء بعده من الأطماع الخاصة بما وراء الطبيعة. والبابليون ثم الإغريق والهندوس، والصينيون من بعدهم، عند ما أخذوا يبحثون عن أصل الحياة فى بعض الحقائق الروحية، لم يقطعوا صلتهم بالفكرة القديمة

---

(١) نيقانافو بالسنكريتية يا چنام يا چنيبا والمؤمن. الذى يأمر بتقريب قربان يسمى بالبابلية سيد الضحية، وهو تعبير مطابق للتعبير السنكريتى ياچناپاتى. انظر مجلة تاريخ الأديان جـ ١٠٧ عام ١٩٣٣ ص ١٠٨.

الأكثر مادية والتى تقول بأن الحياة تجد أصلها فى الدم . فتارة يعتبرون الإنسان عجينة من الدم والصلصال ، وتارة يدخلون فيه نفثة (زِيدٌ بالسوميرية ، ونايبشتو بالبابلية ، ونيفيش بالعبرية) ، وهى هذا الريح الذى وضعه اليهود فى أسمى المراكز وجعلوه ذا قوة محدثة ؛ إذ جاء فى نصوصهم ما يؤكد أن النفثة تنفخ الروح حيثما شاءت ، وبين الدم والنفثة يوجد فارق من شأنه أن يعارض الطبيعة بالرحمة ، رغم تماثلهما أو اتحادهما المزعوم . لكن شعوب ما بين النهرين كانوا يبحثون عن مصائر الإنسانية فى دراسة العضو الأكثر ارتواء بالدم ، ألا وهو الكبد .

وسواء اعتبرنا التضحية حادثاً طبيعياً ، أو تصورناها عملاً مما فوق الطبيعة ، فالخطأ متساو ، لأن القيمة الوحيدة بل القيمة المطلقة ، لهذه الشعيرة ترتكز على أنها تأمر الطبيعة وتخضع لها فى آن واحد ، وقد سبقت بذلك العلم .

وربما قبلنا مثل هذا العمل من أناس فطريين ، لكننا لا نستطيع الاعتقاد بأن البابليين عملوا بهذه الشعائر دون أن يراعوا سير الوقائع المنتظمة ؛ بل هم على نقيض ذلك امتازوا بالقدرية الكونية المستندة إلى الاعتقاد الدقيق ؛ حتى إن اعتقادنا مستمد منهم . ومنطقهم يتلخص كله فى الاعتراف بوجود صلات بين الحوادث والظواهر ، وسحرهم لا يسير إلا على هذه الطريقة فى تبرير أعماله استناداً إلى نتيجة معينة جاءت عن علة معينة . إنهم لم يحاولوا فهم هذه الأمور ، بل خضعوا لها خضوعاً مجرداً عنيداً ، إما لعدم مقدرتهم حقيقة ، وإما لاعتقادهم بأنها فوق مستواهم . ولو لم يكن الإغريق فى مقدمة ورثتهم لكان لنا بدلاً من منطق أرسطوطاليس ، منطق جون ستيوارت ميل قبله بألفى سنة ، وهو ما حدث فى الواقع للهنود والصينيين .

والآن ، وقد أصبحنا لا نماشى الأوهام فى شأن قوة التوحيد التفسيرية ، يتعين عدم إصدار حكم مبتسر على عقلية كان كل همها أن تثبت علاقات بين

الأشياء ؛ كما يتعين عدم تمجيد الإيجابية تمجيداً فيه شيء من الظلم ، بينما الأمر لا يعدو المذهب التجريبي الأوربي ؛ وأن لا نأخذ على بعض الحضارات أنها لم تصبّ العقل في القالب القياسي المنطقي .

وكان من جراء اعتقاد الكلدانيين في الضرورة ، مضافاً إلى دقة الملاحظة ، أن أصبحوا سادة في علم السحر ، وأجداداً مباشرين لمؤلفي الأتارفافيدا ، ومبتكري علم التنجيم والعرافة والتنبؤ . وقد أخذ عنهم الغرب والشرق الأقصى هذه الأنظمة والمذاهب .

وهنا أيضاً يجب أن نتجنب التقديرات المبتسرة ؛ فبدلاً من اعتبار التنجيم خاطئاً ، كان يجب أن يحل حل محله العلم الصحيح وهو الفلك ، يجب أن نعترف بأن المجهود الإنساني أخذ يتعثر في طرق نفعية قبل أن يفكر تفكيراً خالياً من الغرض . كذلك كان إخلاص الأطباء البابليين تمهيداً لابد منه لعلم الحياة لأرسطوطاليس وللعصور الحديثة . وكانوا إذا ما سردوا وقائع ، ولو وقائع مزعومة ، قاموا بخدمة للمعرفة غير المتميزة كما لو وضعوا نظريات مبسطة ؛ مثل نظرية يِنْ ونظرية يانج في الصين ، أو نظرية جوناس في الهند . فضلاً عن أن فلسفتهم النفعية (البراجماتيزية) ، مضافة إلى اعتقادهم بالقضاء والقدر ، قد وضعت بطريقة موفقة مسألة العمل الإنساني دون التظاهر بالتناقض الجالب لليأس ، ودون أن يخفوا الصعوبة النظرية التي يتطلبها التوفيق بين الاختيار والجبر . فالأقدار معينة ، لكن هذا لا يفرض عدم ضرورة الأعمال ، والجبر الإسلامي سيكون انحطاطاً للفلسفة المضمرة الخاصة بما بين النهرين . أما النتائج المطابقة لهذه الفلسفة فنجدها على الأخص في إيران ، حيث بدت الحمية المزدية ، وفي مذهب كرمان في الهند .

والبابليون لم يضعوا نظرية للأخلاق ، لكنهم اتخذوا لأنفسهم قوانين

منذ أقدم الأزمنة تدل على أخلاق مستقلة . ففى مدينة سوس الأثرية التى أعيد كشفها على إثر حفائر الأستاذ « ميكانيم » نجد أن الخصومات القانونية كانت يفصل فيها فى المعابد ، وأن الآلهة كانوا يصدرون أوامرهم بالعقاب ؛ بل إن الشريعة العيلامية من قبلهم قد أسندت السلطة القضائية إلى السلطات المدنية ومنحت دوراً هاماً للتصرفات الفردية : دور الارادة فى العقود ، وسيطرة رغبة الطرفين على حرفية التقاليد . أما القوانين البابلية كما وضعها حامورابى ، فقد تخلصت أكثر من ذلك من العادات الشعائرية ؛ إذ أسست نظاماً قابلاً للتطبيق على شعوب و بيئات مختلفة متباينة ، من تجار أو زراع ، وُضعوا تحت سيطرة هيئة نظامية قوية ، وجعلوا خاضعين فى القضاء للأوامر الملكية .

وللمرة الأولى ذكر عندئذ المثل الأعلى الأسيوى للملك الكامل، الذى أخذت عنه الصين تقليد ملك العدالة (الدارمارچا الهندوسى) ، تقليد الملك الأب لشعبه ، وهى فكرة لا يقل مداها الميتافيزيقى عن معناها الاجتماعى . ونشأ عن ذلك مصائر علم الإلهيات التوحيدى ومصائر السلام العالمى والحق ، والاعتقاد فى التوفيق بين النظام الميكانيكى والنظام النهائى ، أى مستقبل المذهب العقلى .

وقد وضعت الأساطير السوميرية أمام الإدراك الإنسانى مشكلة عويصة ، هى مشكلة شفاء الخيّرين العادلين الذين تتبعهم الشياطين ، برغم قيامهم دائماً بواجباتهم الدينية ، والذين لا يجدون ما يريح ضمائرهم لدى الآلهة أو إزاء الكهنة ؛ وتلك ستكون حالة أيوب فى شعب بنى إسرائيل . وقبل أن يفكر الإغريق فى أن الرجل الحكيم سيكون سعيداً حتى فى تنور فالاريس [١] ، جاء حامورابى بعناصر

(١) فالاريس طاغية صقلى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد عرف بجبروته وتنوره النحاسى الذى كان يعبث به حرقاً من يريد . (المترجم) .

حل مؤقت ، وهو تخفيف المظالم الاجتماعية بالالتجاء إلى عدالة سيد أب رحيم يخفف شدة القانون بتطبيق قوانين غير مكتوبة .

ولقد جاءت مرحلة الحضارة البابلية بقيام عهد الأخلاق الذى قام مقام مذهب المنفعة السحرى . إنهم أخذوا يحاكمون من عمل الشر باعتباره مخطئاً ، بدلاً من إدخال روح الشيطان فيه ، أو معاملة صورته بما يراد به من شر ، ولذلك صار الأمر يتطلب ضرباً من السحر العقلى يكمل السحر المادى .

وقد أصبحت المواد الطبيعية ، مهما استعملت فى شكلها النقى أى دون خلط ، لاتكفى لدفع الخطيئة ، سواء أكانت تلك المواد ماء أم حباً أم ملحاً ، بل كان يجب اتخاذ تدابير روحية كالقسم والصلاة ، وترتب على ذلك موقف جديد فى النظام الدينى . إنه بدلاً من أن يضطر المؤمنون الآلهة إلى تحقيق أغراضهم ، أصبحوا يقبلون إرادتهم مهما كانت قضية مسلّمة . ومذهب الفناء فى الله الصوفى الذى ستتخذه الهند باسم « باكتى » ، كان له مظاهر جديرة بالملاحظة لدى شعب « أكاد » فى المكاشفات المقترنة بالتواضع والخضوع ، وأيضاً فى بعض العظات التصوفية بالحب الخالص عن الهوى .

لكن تطور الأفكار الأخلاقية لم يؤثر فى علم الآخرة . لقد ظل الموتى باقين دون أن يكونوا خالدين ، لأن الخلود صفة خاصة بالآلهة دون سواهم ، ومدينة الموتى فى بلاد الكلدان ليست بحال مدينة الله . أما الحياة غير الدائمة فى الآخرة فلا تترك أملاً فى الغبطة ولا مجالاً للعودة [إلى العالم] : و « الأرالو » هو « إرسيت لاتارى » ، أى البلاد التى لا يعودون منها ، وتلك صيغة جديرة بالملاحظة ، أخذها بعدهم البوذيون لجعلها تعبيراً عن الخلاص ، أما فيما بين النهرين فهى لا تشير إلا إلى مجرد شك فاجع .

وهنالك ملحمتان سوميريتان بابليتان تشيران إلى بيانات وشروح حاسمة فى

هذا الصدد . الأولى ملحمة « جِلْجاميش » التى تقدم لنا بطلاً مثل ناسِكتاس من « كانا أو بانيشاد » يبحث عن أسرار الحياة والموت لكنه يعلم أولا من الإلهة إشتار ثم « أوتانا بيشتيم » الذى هو النموذج السابق لنوح ، أنه لا يمكن تجنب تلك الإقامة المحزنة . أما الأسطورة الثانية فهى خاصة بنزول إشتار إلى الجحيم ، وهى تدل على أن إله جهنم لا يترك فريسته ، كما يتضح من الاستثناء الذى قرر لصالح زوج هذه الالهة .

وهنالك بعض التوافق بين الأسطورتين ، إذ حصل الزوج على ماء الحياة وهى حالة وحيدة استثنائية ، أما أوتانا بيشتيم فتدل أسطورته على أنه وقد عاش حتى بعد الطوفان ، وجد نفسه فيما وراء البحر ، أى فيما وراء مياه الموت . وهكذا ، هو يبشر بتصرف البودهات المتناقض ، إذ يجتازون مدّ سانسرا للوصول إلى « الشاطئ الآخر » ، إلا أن منا لخطل على الإنسانية أن تحلم بعالم أزلى وسعيد ؛ وهنا يبدو واضحاً الإلهام السامى الذى ، كما جاء فى التوراة ، لايحلم إلا فى غايات أرضية .

٣ — الأشوريون

إن الحلقتين اللتين يرسمهما نهرا دجلة والفرات ، وتتقابلان بتطابق ، قد جعلتا لبلاد مابين النهرين شكل الساعة الرملية المنتظمة الشكل ، التى يتصل خزاناها المخروطيان المتقابلان فى المضيق الأكادى عند مدن أجاديه وبابل وكيش التى أصبحت بعدئذ بغداد .

وقد ازدهرت الحضارة بادئ ذى بدء فى الجنوب ، ثم فى الوسط ؛ أما الشمال فلم تنتشر إلا حوالى عام ١٢٤٧ ق م ، ابتداء من فتح توكيلتى إنورتاه لمدينة بابل ، وقامت أشور ، وهى كلمة تدل على الأمة والإله الوطنى والحاضرة ، بمهمة السيطرة ، وذلك قبل أن تنتقل الحاضرة إلى نينوى ، وكان حمورابى قد نزل بجيوشه فى

أشور ولكن ، برغم اشتراك السوميريين والساميين فى الأصل ، وقع خلاف شديد بين هذين القسمين من أقسام مابين النهرين ؛ وكانت خصومة لا ترحم ، خصوصاً من جانب الأشوريين .

وبحكم أن أشور كانت أوثق اتصالاً من بابل بغرب الأناضول وبسوريا ، بل وبمصر فقد استطاعت القيام بهجمات مستمرة ضد الحيثيين والميتانيين المصطبغين بصبغة نصف هندية أوربية ، والأورارتو (أرمينيا) التى ينزل منها النهران ، وضد الأراميين المقيمين فى سوريا العليا .

وكذلك كان الأشوريون مضطرين إلى الغزو للدفاع عن أنفسهم ، فأسسوا أشد القوات العسكرية بأساً فيما عرف التاريخ القديم قبل الأنظمة الرومانية ، واستخدموا تلك القوات لإرهاق البابليين ثم للسيطرة على آسيا القديمة بأسرها . وحوالى عام ١١٠٠ ق م أعلن تيجلات فلازار الأول نفسه «ملكاً للعالم كله وملك الملوك القادر » ، فوضع بهذا ادعاء سيادة عالمية ، أخذها عنه بعدئذ الإيرانيون والمقدونيون والقياصرة ؛ وكان لذلك رد فعل هو أشد فى نظام العقائد أو الأفكار ، مما هو فى نظام المطامع المادية ؛ إذ أنه إن كانت الامبراطوريات ضعيفة سهلة الانهيار ، فقد كان واجباً أن يتخذ المثل الأعلى للسيطرة الإمبراطورية شكلاً دائماً عاماً .

ولكن مزاج الأشوريين الخاص قد بدا فى الطريقة التى اتبعوها للبحث عن هذه السيطرة ، وهى طريقة عبادة القوة والوحشية المنظمة : ذبح المهزومين ، وسبى شعوب بأسرها ، وإفناء ملوك محترمين لدى أعدائهم فى مقابرهم ، ومصادرة الآلهة — تلك كانت الوسائل التى ضمنت سيطرة نينوى ، والتى أثارت عليها فى الوقت ذاته شتى الضغائن ، مما أدى إلى ظهور الارتياح فى جميع أنحاء آسيا الغربية حين سمعت بنبأ هدمها عام ٦٠٦ ق م . ولا عجب ! فقد تميز الأشوريون بوحشيتهم

الباردة ، التى كانت تجرى بحساب معلوم ، وتختلف كل الاختلاف عن وحشية الرجل غير المتمدين .

ولم يضف الأشوريون شيئاً إلى الحضارة البابلية . لكنهم اشتركوا فيها . لقد تلقوها بقبول ، وحفظوا شواهدها فى حولياتهم ومكتباتهم ، ونشروا نورها حتى الحدود الإغريقية والمصرية . وقد أسسوا الدين على مبادئ الإخلاص والخوف ؛ فإلههم أشور الذى أسقط ماردوك عن عرشه ، لم يطلق عليه اسم العاطف إلا بقصد استمالته وتخفيف ظلمه ، وهى طريقة تخفيف احتيالية لجأ إليها أشياع سيفا فى الهند . وبفضل هذا الرياء هنا وهناك ، كان للإله المخيف أن يطمع من أتباعه فى إخلاص هادئ ؛ فمنح التابع نفسه لإلهه ، وذلك وإن كان مسبباً عن الخوف فإنه لايمنعه أن يكون واثقاً به .

ونضيف إلى ذلك أن الأشورى يختلف عن الكلدانى بشدته الصلبة ، سواء فى المحكمة أم فى الهيكل ؛ وقد عاد بقوانينه إلى الوراء كثيراً ، وهبط إلى مادون المستوى الأخلاق والإنسانى الذى نعرفه فى تشريعات حمورابى .

٤ — تراث ما بين النهرين

بالرغم من الفوارق التى خلفها فى مجموع التقاليد الخاصة بما بين النهرين ، أثر البيلاميين والسوميريين الفطريين والأكاديين والبابليين والأشوريين ، فقد أدى هذا التراث المصهور فى وسط واحد إلى ثقافة موحدة قوية بماضيها العظيم ، متمتعة بمركزها وسط آسيا . وقد بدأت الحضارات التاريخية الأولى ، وهى حضارات الغرب والهند والصين فيما هى مشتركة فيه عند دجلة والفرات ، وأثرت على الحضارات الإنسانية ؛ وهذا الاشتقاق المركزى له أهميته الكبيرة فى التاريخ

القديم . ولذا يجدر بنا أن نضع بياناً تقريبياً عن نصيب الفلسفة الخاصة بما بين النهرين فى تكوين الفكر العالمى ، وهو :

أولاً — نظرية خاصة بالوقت مؤسسة على التأكد من وجود نظام كونى . والمظهر الفلكى لهذه العقيدة يجد تعبيراً عنه فى تقويم قسّم السنة إلى اثنى عشر شهراً ، والشهر إلى أسابيع ، والأسبوع إلى أيام ، والأيام إلى ساعات ، وكذلك فى عدد كبير من الملاحظات المتعلقة بالأجرام السماوية . وأما فيما يتعلق بمظهرها الطبيعى ، فيظهر من بيان متتابعات ثابتة ، هى أساس علم الزراعة وعلم الطب . وأهم ما يمثل هذا النظام هو سير الشمس سيراً منتظماً ؛ ولذلك فإن الإجلال الذى كان هذا الكوكب (الشمس) محاطاً به باعتباره الإله شماس ، يعد مبدأ يرجع إليه أصل جميع الأديان الفلسفة ذات المبدأ الشمسى ، وهى كثيرة متعددة من سوريا إلى بلاد پامير ، ثم يؤثر فى التفكير اليونانى وتتخذه إيران من بعد تلك الشعوب (ما بين النهرين) ثم ينتقل هذا المبدأ إلى الهند المحافظة (سوريا ساتا كا) والهند المبتدعة (ماهايانا) .

ثانياً — الاعتقاد فى القضاء والقدر ، باعتباره قدراً كونياً ، و باعتباره مصير الأفراد . فالشريعة الفطرية التى فرضها الآلهة أو الزمن على كل مخلوق ترى متفقة ومتناسقة مع تطوره ، وهى العقيدة المعروفة باسم « لوجوس سپيرماتيكوس » (الأصل البذرى) عند اليونان ، والسبج أى الأمر الإلهى عند الصينيين .

ثالثاً — فكرة غامضة عن السماء باعتبارها السقف الأعلى للعالم وأبا العالم . وهذا السقف مثقوب ، وقد جاءت الكواكب بسدادات لها ينفذ منها الضوء ، ويمر من خلالها النور الطاهر الخالد الوارد من عالم ما وراء السماء والمنتشر فوق هذا الغطاء[١] . ويعتبر الضوء والحرارة والمطر المتساقط من السماء بذور الحياة تتلقاها

---

(١) أبواب السماء الثمانية ، مقال بمجلة تاريخ الأديان يناير عام ١٩٣١ ص ٤٦ ، براهاد آرانيا كا أوپانيشاد .

الأرض فى أعماقها . وعند ما أبدى شيشيرون هذه النصيحة : « انظروا دائماً إلى الأمور السماوية » ، وعند ما أطلق الملوك الصينيون على أنفسهم اسم ابن السماء أى بعبارة أخرى (ابن الله) ، نتبين أن عقيدتهم تتصل حينئذ بالعقيدة السوميرية العريقة القدم .

رابعاً — وقد نشأ بعد هـذا ، نتيجة لما تقدم ، نظرية خاصة بالتوالد فى العالم الـكائن تحت القمر ، وهو التوالد الناشئ نظامه عن شعائر الفصول . فمن نهر العاصى إلى النهر الأصفر ستسود عقيدة أن المواسم الدورية هى التى تضمن خصب الأرض ؛ وإذ اتخذت هذه العقيدة شكلها الغربى ، نراها تتصل بالعقيدة المتعلقة بوجود إلهة أم ، وهى العقيدة المنتشرة لدى الأسيانيين والسوميريين . وأقدم مثل لهذه العقيدة نجده فى قصة إشتار الحماسية ، ولـكن ينبغى أن لا ننسى أن تلك القصة السوميرية القديمة لم تضع أى فرض خاص بخلود الروح ، على تناوب الخصب الزراعى ، بينما نجد الساميين الغربيين ، ومن جاء بعدهم من المتصوفين ، قد خلطوا بين إشتار وإيزيس ، فجعلوا للطبيعة فترات حياة وموت متناوبة ، كى يعدوا بذلك بنى الإنسان بحياة أو حيوات عديدة ثانية بعد الموت .

ولا يفوتنا أن نذكر فى هذا الاستعراض أسطورة الخليقة التى كثيراً ما شغلت أفـكار علم ما وراء الطبيعة فى الغرب ، بعد أن وصلت إليه عن طريق الدين اليهودى ، ثم الدين المسيحى ؛ كما نذكر أيضاً نظرية الشر التى تستعرض قوات شيطانية مقابلة للآلهة ، وتخلق بينهما عداء سيكون موضوع التصويرات الإيرانية حتى دين مانى . ولا ننسى المثل الأعلى الأبوى الصبغة عند البابليين ، المتوحش والمولع بالحروب عند الأشوريين ، وهو المثل الأعلى الخاص بالسيادة ، وما نشأ عنه من جهود فى سبيل التركيز الإدارى والتشريعى التى كانت مُثُل المذهب العقلى .

وأخيراً ، ليس لنا أن نهمل التعاليم التى جاءت بها اللغة عند ما بينت لنا أن اليونانيين كانوا يتكلمون البابلية ، لا عند ما كانوا يقولون كيتون (أى كتان) أو بيلوكوس (بيلاكو) أوخرووس (أى بالأشورية خوراسو) ؛ بل أيضاً عند ما كانوا يقولون أورا (بالأشورية بيرو بمعنى الساعة المزدوجة) وكانون (كانو بمعنى قصب) .

وبالرغم من أن التركة السوميرية البابلية قد توزعت فى جميع أنحاء أوراسيا ، بل واشتركت فيها أفريقيا ، فإن الدول التى أصبحت بعدئذ مسيطرة على وديان دجلة والفرات قد احتفظت ، بطريق مباشر ، بالتراث الصحيح مع بعض العقائد المحافظة الجديدة . بعكس الأفكار السوميرية والأكادية ، فإن انتشارها لم يبلغ شأواً ظاهراً ، ولكنها تركت أثراً لا يمكن التغاضى عنه ، لقد اقتحمت الأفكار السوميرية والأكادية أوربا عن طريق الساميين الغربيين واليونان اللاتين ، وأخيراً جاءت الفرس الإسلامية فكملت هذه المدنية القديمة وفرضت فلسفتها وفنها ، لا على علماء الدين اليهودى والمسيحى فحسب ، بل وعلى الهندوستان والتركستان الصينية أيضاً .

وقد كانت الإمبراطورية الميدية متحالفة مع البابليين ضد الأشوريين ، فاحترمت سيادة ما بين النهرين فى بابل بعد تخريب نينوى ، وجاء الملك « كيرش » الفارسى وادعى أنه تحت حماية الإله ماردوك وحارب نابونيد ملك مدينة بابل القديمة وخلعه من عرشه .

وأفل نجم بابل أمام العواصم الفارسية ، وانهار مشروع الإسكندر الذى أراد به جعلها عاصمة العالم ، إذ أسست مدينة « سيليسيا » على دجلة ، وأصبحت مدينة الجيوش المقدونية وعاصمة إمبراطورية واسعة وغنية . ولما قامت مملكة

البارثيين أقيمت مدينة كتيسيفون [بغداد] ، فى مكان قريب من سيليسيا ، فحلت محلها .

وهذه التقلبات تدلنا بوضوح على أى مدى كانت مصائر الحضارة الكلدانية خاضعة للحوافز الأجنبية . وأخيراً فى أيامنا أنشئت دولة العراق فأحيا إنشاؤها فى استقلال نسبى ، شعوب ما بين النهرين .

وقد كانت بلاد ما بين النهرين إيرانية ، مدة مائتى عام وخمسة أعوام فى عهد الأشيمينيديين ، قبل أن تصبح يونانية (عام ٥٣٨ ، كيرش فى بابل ، وعام ٣٣٣ ، انتصار الاسكندر فى إيسوس) ، ثم عادت إيرانية مدة أربعمائة وأربعة عشر عاماً (٢٢٦ — ٦٤٠ق م) فى عهد الساسانيين . وفى خلال ذلك كانت مقدونية فى عهد السيلوسيديين وبارثية فى عهد ميتريدات الأول (١٧٠ ـ ١٣٨ ق م) وخلفائه ، ورومانية فى بعض الفترات الأخرى أى فى عهد تراجان ، ومع ذلك فمنذ حملة بومبى عام ٦٤ ق م ، حتى الحروب الأخيرة التى قامت بها الجيوش الرومانية ضد البارثيين ، ظلت حدود البلاد قائمة بشكل طبيعى على الفرات . وقد يكون من المفيد أن نذكر حركات المد والجزر هذه ، لادراك أثر اختلاط العناصر فى مزج الأفكار .

*
* *

لقد كان مذهب المجوس أكثر الأديان الفارسية المختلفة انتشاراً فى بلاد الكلدان ، وهذه النحلة من أصل ميدى ، وقد امتازت بتقبلها بقبول حسن فى عهد جميع الأنظمة السياسية ، وكان أنصارها يجتازون مختلف البلدان للذهاب إلى مملكة البونيت محدثين أثراً عميقاً فى الأفكار .(١)

والمجوس كانوا سحرة ومنجمين وعرافين وأطباء ، فاستوعبوا العلوم البابلية

---

(١) عن مجوس الأناضول يراجع « كيمو » ، مجلة تاريخ الأديان يناير ١٩٣١ ص٢٩.

وعملوا على نشرها ، ونقلوها للنحلة المترانية ثم للمانوية . وإذا كان صحيحاً ما يقوله « كيمو » من أن مجوس الغرب ، مستندين إلى التنجيم الخاص بما بين النهرين وإلى أعمال الرسل المازديين ، قد وصلوا إلى نظرية الاحتراق العام الرواقية ، فإن هذا قد قام على نظرية الرواقيين فى القضاء والقدر التى أخذوها عن رأى الكلدان فى الزمان والقدر .

ومنذ القرن الثالث ق . م أخذ بيروس البابلى يعلم اليونانيين عقيدة السنوات الكبرى ، التى أخذت تتوطد فى البيراناس الهندوسية .

وفى القرن التالى جاء بابلى من سيليسيا يدعى « ديوجينوس » ، وتولى رياسة الرواقية بعد كريزيب . ولذ كرأنه كلما أخذ المجوس يتحولون إلى منجمين وسحرة فى بلاد الكلدان ، ابتعدوا عن صبغتهم الحقيقية الأصلية ذات الطابع الإيرانى والعقيدة المزدكية ، دون أن يزاولوا السحر . أما فى مدارس أوزكيه وبابل وبورسيا ، التى أشار « سترابون » إلى شهرتها ، فلم يكن تفسير الأحلام أو تعرف المستقبل كل أعمالها ، بل اشتغلت أيضاً بالرياضيات وعلم الفلك والطب الذى كان يرجع إلى آلاف السنين ، فكان الغربيون والشرقيون يحجون إلى تلك المدارس طلباً لهذه العلوم . وكذلك سيلوكوس الذى كان « مع أريستارك الساموسى الفلكى الوحيد على مذهب كوبيرنيك فى العصور القديمة » ، كما قال چوجيه ، كان هو أيضاً من مدينة سيليسيا على ضفاف دجلة .

هذا وقد عملت بلاد الكلدان على تحوير المذهب المزدكى تحويرات مختلفة فى العصور المتتالية . ففى عهد الأشيمينيدين لم يكن من الصعب التوفيق بين العقائد والعادات العملية الطبيعية ، التى كانت سائدة فى بلاد الفرس من جهة ، وفى البلاد السوميرية والأكادية من جهة أخرى . مثال ذلك أن نانا وإشتار وأناهيتا كلها أسماء مختلفة للآلهة الكبرى ؛ وشماس أى الشمس هو ميترا ،

و بيل أو ماردوك هو أهورامازدا . وفى عهد السيليسيين جاءت العقيدة المجوسية القائلة باحتراق العالم فى المستقبل ، مكملة لعلم الآخرة ونهاية العالم عند الإيرانيين . وبالرغم من أن ميترا أصله هندى أوربى ، فإن مذهبه لم يحاول إبادة دين أهورامازدا إلا فيما بين النهرين وفى الغرب ، وأبقى عليه فى إيران ، فهو يرجع إلى شماس و إلى ميترا معاً . وجاء المذهب الزيرفانى فوحّد الزمن ، وجعله مستقلاً عن الأسباب، لكنه سبب كل شىء ؛ وهذه الفكرة بابلية بحتة مقاربة لفكرة القدر الحتم الرواقية .

أما إصلاح مانى فى القرن الثالث فإن أصله الكلدانى واضح ؛ بما أن مدينة كتيسيفون مسقط رأس مؤسسه ، و بحكم النظام الكونى المنتشر فيها . و بديهى أن نشر العلوم الخاصة بما بين النهرين لم يتم على وجه أحسن مما جاء عن طريق هذا الدين الذى نقله إلى جنوب فرنسا وإسبانيا من جهة وإلى الصين من جهة أخرى .

و بعد هذا ، حاول سيليكوس الأول وأنتيوكوس إيبفان صبغ بلاد ما بين النهرين بالصبغة الإغريقية ، ولكنهم لم يفلحوا إلا فى بناء المدن وتأسيس الإدارة الإغريقية . وقد احترمت السلطات البارثية تلك المدن والنظم ورفعت شأنها بحكم ميلها للإغريقية ، ولكن فكرة المدن ذات الإدارة الأريستوقراطية لم تكن تتفق ونظام الحكم الإلهى السائد عند البابليين ، ولا تساعد على تبرير فكرة الإمبراطورية السليديدية . ولا ريب فى أن عدم مقدرة اليونانيين على تأسيس وحدة سياسية واسعة النطاق ، لم يخل من أسباب عميقة .

وهكذا ، ظهر الوسط السامى لا يمكن تمثله ، بل على نقيض ذلك أُخضع الإغريق إلى حد ما للروح السائدة فيما بين النهرين ؛ فقد احترموا الإلهة « نانيا »

وإن أطلقوا عليها اسم « أرتيميس » وفى بلاد الكلدان وعيلام وفارس ، كما فى الهند ، لم يترك الإغريق أثراً دائماً إلا فى ميدان الفن . وإذا كان الفن الساسانى يبدو مخالفاً للفن الأشورى والأشيمينيدى ، يجب البحث عن السبب فى جهة بيرجام .

وفى عهد الأسرة الساسانية قامت الأفيستا ، وهي توراة المزدكية ودعامة عرش أردشير ، فى وسط جله بابيلى (فى القرن الثالث م) ، برغم صبغتها القديمة والإيرانية الأصل . بل إن الأدب السريانى ، الذى كان وسيلة للتعبير عن الثقافة الفلسفية الآرامية (القرن الرابع إلى السادس م) ، قد اتسع فى بلاد ما بين النهرين فى مدارس الرها ونصيبين .

وهنالك احتفظ بتقاليد أفلاطون وأرسطاطاليس لكى تنتقل إلى فلسفة القرون الوسطى الدينية لليهود والمسلمين . وقد اتخذت مدرسة التلمود مدينة «سورا» ببابل مركزاً لها . وقبل ذلك أدى اشتراك الثقافات اليونانية والسريانية إلى قيام المسيحية النسطورية فى القرن الخامس ، وهى التى قامت على آثار المانوية وغزت آسيا الوسطى واتخذت مدينة سين جنان فو (القرن السابع م) مركزاً لها . وهكذا أوشكت الحضارة الآسيوية أن تتحد مرة أخرى متخذة بابل لها مستقراً .

وأخيراً قد تقبلت بلاد الكلدان بقبول حسن ، إن لم نقل بحماس ، الغزو الإسلامى (٦٤٠ م) . وكم من غزوات وتدخلات سامية حدثت هنالك منذ الألف الثالث ق م ! ومع ذلك فقد ظل الأثر الإيرانى سطحياً شأن الأثر الإغريقى ، بعكس السيطرة الآرامية المعادية للغرب ، فإنها ما فتئت تمتد فيها منذ السيطرة الأشورية . وإذا كانت المنطقة السفلى من بلاد ما بين النهرين أول

غنيمة لأبي بكر الصديق ، [رضى الله تعالى عنه] ، فمن الطبيعى أن يُعزى باقيها من الشمال الغربى ، حيث جعلته الطبيعة متاخماً لسوريا ، وحيث كان قد دخل قبل ذلك كثير من العرب بين الساميين الكثيرين .

وهكذا ، انتهت سيليسيا وكتيسفون ، وفى ظل اسم بابل العظيم أخذ يبدو سلطان مدينة بغداد ، وهو شكل جديد لتقاليد ثابتة دائمة .

مراجع

Autran (C.), *Sumérien et indo-européen.* Paris. Geuthner, 1925.

أوتران : السومبرية والهند والأوربية

Cambridge Ancient History. I

التاريخ القديم لكامبردج

Contenau (G.), *La civilisation assyro-babylonienne.*Paris Payot. 1922

كونتينو : الحضارة الأشورية البابلية

Delaporte (L.), *La Mésopotamie et les civilisations babylonienne et assyrienne* Paris. Ren. du Livre (Evol. de I'Human.)

دى لا پورت : ما بين النهرين والحضارات البابلية الأشورية

Dhorme (Ed.) *La religion assyro-babylonienne* Paris, 1910

دورم : الديانة الأشورية البابلية

" Choix de textes religieux assyro-babyloniens. 1907

دورم : مختارات من نصوص دينية أشورية بابلية

Delitzsch (F.), *Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit*, Leipzig, 1909 (Der alte Orient)

دى ليتش : أشوربانيبال والثقافة الأشورية فى عصره

Genouillac (H. de), *Tablettes sumériennes archaïques.* Paris, 1909

جينوياك : لوحات سومبرية قديمة

" *Kish.* Paris, 1925

جينوياك : كيش

Rostovtzeff (M.I.), *L'hellénisme en Mésopotamie. Scientia*, 1er févr. 1933

روستوفتزيف : الهيلينية فيما بين النهرين

" *Seleucid Babylonia.* Yale classical Studies III, 1932

روستوفتزيف : بابل السيليسية

Scheil (V.), *Trad. du Code de Hammurabi* (Mém. pub. par la Délég. fr. en Perse, t. IV),Paris 1902, 11-162

شايل : ترجمة قانون حمورابى

SCOLASTIQUE JUIVE A BABYLONE :

الفلسفة الدينية اليهودية فى بابل :

Husik (I.), *A history of mediæal Jewish philosophy.* New-York, 2ème édi., 1930

هوزيك : تاريخ الفلسفة اليهودية فى القرون الوسطى

Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris, 1859

مونك : أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية

Steinschneider (M.), *Die arabische Literatur der Juden.* Frankfurt am Main, 1902

شتاين‌شنايدر : الأدب العربى عند اليهود

Goldzieher (I.), *Die islamische und die jüdische Philosophie.* Berlin et Leipzig (Kultur des Gegenwart), 1909

جولدتسيهر : الفلسفة الإسلامية واليهودية

Karppe (S.), *Etude sur l'origine et l'histoire du Zohar.* Paris, Alcan, 1901

كاربه : بحث فى أصل الزوهر وتاريخه

Struck (H.), *Einleitung in den Talmud.* Leipzig, Hinrichs, 1908

شتروك : المدخل إلى التلمود

الباب الرابع

إيـــران

لقد أشرنا بإسهاب إلى الأهمية الكبرى التى شغلتها الفكرة السوميرية البابلية فى الآلاف الأولى من التاريخ الأوراسى . ونذكر الآن أنه من القرن السادس ق م إلى القرن السابع ب م انتقل تراث مابين النهرين إلى المملكة الفارسية التى مزجته بالتراث الآرى الأصلى . وقد سطعت الحضارة الناشئة عن هـذا الامتزاج نحو الشرق كما سطعت نحو الغرب ، وأصبحت نقطة الاتصال بين أوربا وآسيا الأولى والشرق الأقصى . ومما يأسف له مؤرخو الفكر أن أسانيدنا عن العالم الإيرانى غير وافية ؛ ولو أنها كانت وافية لأمكن تجلية عدة مشاكل خاصة بثقافة أوربا القديمة .

لقد تأثر بالفرس جميع شعوب الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط ، وشعوب آسيا الأولى ، كما كانوا قد تأثروا بالكلدان وبالأشوريين من قبل ؛ بل إن مصر نفسها ، التى كانت شبه منعزلة ، وكذلك الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية التى وصلت حدودها إما إلى الفرات وإما إلى البارت ، قد تأثرت جميعها بها . والساميون أنفسهم ، الذين كانوا يعتدون بعقامهم ، ظهروا بمظهر الضعف بجانب جيرانهم الأقوياء الشكيمة . أما اليونان فقد دفعوا عن أنفسهم بنجاح ، ثم هدموا الإمبراطورية الأشمينيدية ونقلوا إليها ثقافتهم ، لكن تلك الثقافة بالذات كانت مستقاة من آثار مابين النهرين إلى حد كبير . وبيزانطة ، بفنونها وتفكيرها ، قد مزجت المثل العليا الإيرانية بالتقاليد الإغريقية .

وإذا اتجهنا صوب الشطر الآخر من العـالم وجدنا التفكير الفارسى ساطعاً

سطوعاً لا يقل أهمية وظهوراً ؛ فسهول التركستان قد فتحت للإيرانيين ، وكانوا لا يزالون رُحّلاً ، وامتدوا منها إلى الصين ، وهكذا امتد طريق الحرير إلى فارس. وظلت علاقات فارس بالشرق الأقصى مستمرة استمراراً لا يكاد ينقطع فى أى وقت من الأوقات ، وهذا لم يكن من الصعوبة بمكان على خلاف ما كان يظن ؛ بل إن الثقافة الإيرانية ظلت على اتصال وثيق بالثقافة الهندية ، بحكم وحدة الأصل الآرى والتضامن الدائم والاتصالات المتكررة فى خلال التاريخ . ذلك بأن شرق بلاد الفرس والبقطريان ، والبنجاب — كل ذلك كان تحت سيطرة سياسية واحدة : دارا والإسكندر ؛ أوكندراجوبتا وكانيشكا والمغول . وهذا ما سندعوه بالطائفة الهندية الإيرانية .

١ – ديانات مختلفة

نذكر أولاً لماذا ظلت معلوماتنا عن إيران ناقصة حتى الآن ، وهو عدم وجود أبحاث نقدية أو بيانات تاريخية . فأقدم وثيقة وجدت فى أجزائها القديمة مشابهات فى اللغة أو تجانس فى الروح مع ڤيدا الهندية تؤكد فى مجموعها أنها عمل من أعمال القرن الثالث ب م ، أى بعد مضى ١٥٠٠ عاماً عما كان يجب أن تكون عليه ، فمن الصعب إذن التمييز بين ماهو معاصر للڤيدا وما يرجع إلى عصور أحدث ؛ لأنه من العسير بمكان الاستناد إلى نصوص حديثة نسبياً ، تشتمل على بيانات قديمة معبر عنها بلغة أحدث عهداً . وعليه ، فإننا نجد الأڤستا لا تمدنا بمعلومات إلا بأجزائها الحديثة العهد ، وأن النصوص القديمة أو الجاتا تشير إلى إصلاح فى الدين السابق . وفضلاً عن هـذا ، فان الأڤستا من المؤلفات المعقدة الغامضة والعسرة الفهم ، والمجدبة إلى حد كبير .

وفوق هـذا ، فما ذكره المؤرخون الإغريق عن الفرس القدماء لا يتناسق

بسهولة ومعلومات الأفستا ، ولا يمدنا إلا بأضواء متخالفة . لقد عاش هيرودوت وسترابون و بلوتارك فى عصور مختلفة ، وشاهدوا حوادث واطلعوا على أسانيد غير متصل بعضها ببعض اتصالاً مباشراً . ولم يتجه الرأى إلى التمييز بين هـذا وذاك ، وما كان ذلك ضرور ياً ، إلا منذ عهد قريب جداً ؛ و إلى هذا الوقت نجد المفسرين حاولوا استعراض الأمور استعراضاً نظرياً ، وعمدوا إلى تبسيط الحقائق ، وهذا ما أدى إلى فكرة أولية وخاطئة فى آن واحد عن العقلية الفارسية : وهذه الفكرة هى أسطورة لدين واحد متماسك .

لكن الواقع على عكس ذلك فقد وجدت عبارات إيرانية عديدة ، سنحاول أن نذكرها هنا على سبيل التعداد المختصر البسيط[1] :

أولاً — الأسس القديمة المتناسقة لديانة ڤيدا ، وهى عبادة پانثيون مشترك للشعبين ، عبادة طبيعية لكنها مستندة إلى شعائر أعظم أهمية ؛ إذ كانت القرابين تحفظ الآلهة وتخلعها ، أكثر مما تستعطفها .

كان هذا الدين آرياً بمعنى الكلمة ، سواء أدرك فى الأفستا أم فى الڤيدا ، وكان يؤدى إلى احترام النار طبقاً للتقاليد السابقة للتاريخ ، لكنه (أى الدين) أضاف إليه تبجيل القوى المجردة ، كما يؤخذ من الأسانيد الأقدم عهداً : فمثلاً كانوا يحترمون النظام باعتباره كونياً ودينياً فى آن واحد ؛ وكانت الآشا ، متصلة بالراتا أو الدارما الڤيدية البرهمانية ، هى القوة المسيطرة على الآلهة ، وكانت لا تخطىء فى أعمالها الخاصة بالتضحية مراعية الضرورات المطلقة ، ومثل الآشا الأڤيستية كانت الراتا أو الدارما الڤيدية البراهيمية .

ثانياً — ثم ظهر هذا الدين على شكله الإيرانى النهائى فأصبح المزديه . فأهورا

---

(١) يرجع إلى البيان الموجز الذى وضعناه عن تاريخ الأديان الإيرانية فى كتاب « تاريخ الأديان » الذى نشره الأب جورس عام ١٩٣٨ م بباريس .

قد أخذ المركز الإسمى ، بين الكائنات فوق الطبيعية أو الإلهية ، وذلك بفضل حكمته العليا ، ويرجع ذلك إلى أنه خصص نفسه للدفاع عن آشا والمبالغة فى مدحها أسوة بڤارونا فى الهند الذى أصبح حافظاً للراتا . فالحكمة ، التى تميز القوانين الطبيعية والأخلاقية ، هى التى وضعت نفسها فى خدمتها ، وهذا ما يعنيه لقب مازدا العاقل .

ثم اشترك مازدا وأهورا فامتزج التفاهم رويداً رويداً بالقوة ، واشتركا فكوّنا إله الفرس الأعلى ، وهو أهورامازدا (أورمازد) . وهذه الفكرة سابقة لعهد الأشمينيديين ، لكن أسرتى كيرش ودارا احتمتا تحت سلطتها العليا ، ثم رفعاها فاتخذاها أساساً لدين ملكى . وهكذا ، أصبح المذهب العقلى مندمجاً فى القيم الروحية ، وأيد بوساطة إمبراطورية دنيوية من الطراز الأول عادت فأخذت تقاليد إمبراطوريات ما بين النهرين .

ثالثاً — انكسفت شعوب إيرانية عديدة أمام الفرس ومجدهم العسكرى . لكن الميديين سبقوهم فى هذا المجد ، ثم هزمهم كيرش ، فحاولوا أن يقاوموا الأشمينيديين فى الميدان الدينى مما أثار نشاط المجوس .

وهؤلاء المجوس كانوا قبيلة ميدية قديمة جداً ، تخصصت فى العبادة وبخاصة فى عبادة النار . ثم تمسكوا بنظرية الحكم الإلهى . فاتخذوا أهورامازدا إلهاً رئيسياً لكنهم قابلوه بالقوة الشريرة ، فكان من ذلك الميل إلى الثنوية . إلا أن هذا الاستقراء ، الذى قد يبدو يسيراً أمره فى نظام المجوسية القديمة ، أخذ يعسر ويتعقد فيما يختص بالأوساط والأزمنة الجديدة ، وذلك لتدخّل عناصر مختلفة .

لقد كان المجوس مقيمين أولاً فى بابل ، ثم انتشروا فى آسيا الداخلية ، فأطلق عليهم هذا الاسم الخاص ، وامتد نشاطهم فى عهد الأشمينيديين (٥٥٨ — ٣٣٠ق م) ، واشتد نفوذهم فى عهد البارت الأرساسيديين (٢٥٠ق م — ١٩٠ ب م) . وامتاز

أولئك المجوس الغربيون بعلم التنجيم وعبادة الكواكب الكلدانية ، والمعرفة بعلم الآخرة السامى ، أما المجوس الذين ظلوا فارسيين ، فقد تأثروا بالرجعية الوطنية فى عهد الساسانيين (٢٢٤ — ٧٢٩ ب م) ، فاتخذوا وظيفة الكهنة الرسميين .

وهكذا كان للمجوس عدة أديان واقتصر « إسترابون » على ذكر الدين المجوسى القائم فى الغرب .

رابعاً — ولد زرادشت مصلح أقدم الأديان الإيرانية حوالى عام ٦٦٠ ، أى قبل تولى كيرلش العرش بنحو قرن ، لكنه كان ميدياً لا فارسياً ، وقد أثرت الحركة التى نشأت عن تعاليمه فى شيعة كبيرة نسبياً ، وإن ظلت أقلية ، إلى أن تكون دين وطنى بناء على دعوة النبى . فلا يصح أن نحكم بأن فارس كانت زرادشتية منذ العصور القديمة . فالأشمينيديين لم يكونوا زرادشتيين ، كما أن كبار المؤرخين اليونانيين كانوا جاهلين بوجود زرادشت . ومع ذلك ، فالفكرة الإصلاحية قد عبر عنها فى الجاثا التى تعتبر الجزء الأقدم من الأفستا . وقد حملت الجاثا على القرابين الدموية والباهظة النفقات ، وبشرت بدين أقل شعائر وأكثر روحية ، دين لا يكاد يكون مشركاً ويقرب من التوحيد ، ويمجد أهورامازدا ، وإن كان جعل فى مقابلته مبدأ شريراً يجب أن يفوز عليه مبدأ الخير بمساعدتنا ، كما كان يفعل المجوس .

وقد بدأت الثنوية تخف وطأتها ، لكنها ما زالت موجودة ، ما دامت الطبيعة والإنسانية ليستا إلا صراعاً بين الخير والشر ، ولذلك نجدها تعتبر العظات الأخلاقية ضرورة من ضرورات الطهارة ووسيلة للكفاح من أجل استئصال الشر .

ومع ذلك يجب أن تتجنب المغالاة فى تقدير أثر زرادشت فى الفرس خلال الأسرتين الأوليين ، ولكن يجب أن تسلم بأن انبثاق نور تعاليمه قد استطاع أن يفسح طريقاً للابتداع المذهبى فى الهند ، الذى يتمثل فى الجينية والبوذية .

خامساً — ولما كانت المازدية قد شيدت على أساس هذا الجمع بين المبادئ، فقد نشأت الأفستا نتيجة لجميع الإديان الايرانية، فوضعت وضعاً مقننا منظما مبوباً بناء على أمر أردشير (٢٢٤—٢٤١ ب م) أول الملوك الساسانيين، رغبة منه فى إعادة مجد التقاليد القومية معارضة للتقاليد الهيلينية وللتأثير الرومانى .

وفى الأفستا يعتبر أهورامازدا الإله الأعظم ، وهو يكافح ضد أنرومينيوش (أهرمن مبدأ الشر) ، وستكون له الغلبة أخيراً ، وكان زرادشت نبى هذا الإله . وحول هذه المسألة أخذت تنتظم الأساطير والخرافات المتعلقة بتلك البلاد ، أو الآتية من الخارج ، فتتناولها النصوص البهلوية بالتعليق والتفسير . وهذه هى المازدية التى جاءت العاصفة الإسلامية فهدمتها بعد أردشير بأربعة قرون ، ولم يبق منها سوى دين البارسيس القائم بين معشر الإيرانيين فى بومباى .

ولم ننته بعد من سلسلة العقائد الإيرانية ، فهنالك شيع أخرى كان لها تأثير هام فى هذا المضمار ، وتسابقت فيها الروح الفلسفية والحمية الدينية على السواء .

سادساً — الزرفانية وهى فكرة قديمة جداً سابقة على زرادشت ، وناشئة على ما يظن من نظرية السماء الكلدانية . فالزمن المطلق « زرفان أكارانا » (الزمن غير المحدود) قد ولد توأمين : « أورمازد وأهرمان »، وهماوحدتان متساويتان فى القيمة ومتخاصمتان فى آن واحد ، قوتان متناسبتان ويكملان بعضهما بعضاً .وهذه الفكرة تعتبر حلاً وسطاً واضحاً جلياً : بين وَحْديّة طبيعية وثنوية نسبية ، وهو يبشر بفكرة كرونس (الزمن) اليونانية ، وتنذر بالخالق المطلق والملتهم فى آن واحد ، شأن السيفا عند الهنود . وهذه النظرية قدساعدت إلى حد كبير على إيجاد مذهب الشيعتين اللتين سنذكرهما فيما بعد .

سابعاً — يجد دين « ميترا »أصله فى آسيا الغربية حيث أوت شعوب إيرانية فى منطقتى البونت والكبادوس ، وهو دين مزيج فارسى بابلى صب فى قوالب

هيلينية . فالإله الرئيسى ، وهو نموذج آرى ومهمته مثل « ڤارونا » المحافظة على النظام الكونى والإنسانى ، هو الإله الحاكم فى الأڤستا .

إن ميترا هذا هو الشاهد والضامن فى العقود والقاضى على الأموات ، ومنذ العصور الأولى تولى هذا الإله مهمة مزدوجة ، هى مهمة الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا ، وهنا نلاحظ عاملاً من العوامل الزرڤانية ، لكن هذا الإله اتخذ خطة الإله المطلق متمثلاً بشماس الكلدانى أو أبولو اليونانى أو « فيتون » ابنه ووكيله فى هذا العالم . وقد أدى هذا التمثل إلى تحويله إلى إله شمسىّ ، وبخاصة والذى يجب أن يعرف كل شىء يجب أن يرى كذلك كل شىء ، وأن المعرفة أو الرؤية والنور تتساوى . وسيرأس ميترا مشهد احتراق العالم تحت منظر نار لا يمكن مقاومتها ، وهذا الاحتراق سيمحو كل دنس ، وسيهدم ذاك الضوء الضعيف ، الذى هو ظلام أهرمان الكثيف . فهذا الدين هو دين الكفاح والمجد الذى نقلته الجيوش الرومانية إلى جميع أنحاء العالم القديم ، والذى توسل به الأباطرة — حتى ملكنا الشمسى — ليكون لهم فى هذا العالم ما يكون لكواكب النور فى السماء . ومن جهة أخرى فإن ميترا باعتباره قاتل النور فى الدار الآخرة قد قلد ساوشيانت (المخلّص) فى الدين المزدى ، فهو يحيى الأموات باعتبار أن هذا شرط من شروط الحساب ، ويعد خلود الأموات والأحياء ، فالأمل فى الخلاص العام يتجه إليه ، والأرواح القلقة التى تساورها هذه الأسرار تنتظر الوصول إلى النور الخالد والعدالة والسعادة معاً ، فيما وراء السماء السابعة ، التى هى مملكة الله .

ثامناً — أما دين المانوية ، الخصم لعبادة ميترا ، فقد غرس المبادئ الإيرانية غرساً أقوى فى أوربا الغربية ، وأبعد منها أيضاً فى الشرق الأقصى . وقد تأصل فى الثقافة الأسبانية الأفريقية ولدى الكاتار الألبيين ، كما تأصل من جهة أخرى

فى بلاد المغول وفى الصين ، ولولا طابعه لما استطعنا إدراك دعوى أمثال القديس أوغسطين . وكان أبو مانى من أتباع شيعة المغتسلة ، وهى مظهر خاص بما بين النهرين من مظاهر طائفة الصابئة (المعمدين) الفلسطينية التى تسمت باسم الماندبين .

ولد مانى أومانيس عام ٢١٥ ب م . وقد سار على طريقة سابقة للمسيحية ، وهى طريقة يوحنا المعمدان ، وهو يعتبر نفسه مسيحاً ثانياً ، أى الذى قال عنه يسوع إن الپاراقليط سيتجسد فيه . وكان مانى إيرانياً من أصل أرساسيدى ، وولد ببابل حيث كانوا يعلمون الباردسان قبل ذلك بنصف قرن . وقد جاءت عن ذلك عرفانيته الثنوية ، كما جاءت أيضاً عن الزرقانية . والعناصر الطبيعية نفسها لها فى نظره مظهر خيّر ومظهر شرير ، والمظهر الأول ناشئ عن (الله) ، والثانى عن قوة ضد الله ، ولم تخلق هذه العناصر ، وليس بينها أية صفة مشتركة . وفينا توجد شخصية الرجل القديم والرجل الجديد ، ولكن لا يمكن الفصل بينهما .

وقد كان مانى ، شأنه شأن بوذا ، يشفى الإنسان بالمعرفة الصحيحة ، وهو مدين للهند بنزعة الزهد ، وهى الإعداد الضرورى للعقل السليم ؛ ولا غرو ، فقد أقام مرتين فى الهند و بشر هنالك بمبادئه . وقد كان يرى أن الطهارة أمر ممكن ؛ فإذا ما تخلصت أرواحنا من الشر استطاعت أن تبلغ مكانها الطبيعى ، وهو السماء ذات الضوء الثابت التى يعتقد فيها أيضاً أنصار ميترا .

وهكذا أصبح الخلاص فى متناول بنى الإنسان بوجه عام ، برغم الفكرة الثنوية الأصلية الشديدة ، وعلى ذلك أصبح من الممكن أن يتفق المسيحيون والبوذيون والزردشتيون ؛ والحدس الفكرى الخاص بالأفلاطونية الجديدة ، والنار العاقلة الخاصة بالرواقية ، تجد ما يقابلها فى النظرية الصينية الخاصة بالسماء وبالأنوار

الأصلية التى تبعثها فى أرواحنا . ومن ثم ، ليس بين الأديان أى دين آخر يستطيع أكثر من هذا توحيد الأوراسية .

٢ — معارف وأفكار إيرانية

كان من الضرورى أن نسرد هذا البيان الموجز ليكون فى مقدورنا إدراك نصيب إيران فى الفكر العالمى .

إن عبادتها للنار وللضوء ، التى قواها التراث البابلى ، تعتبر أساساً مشتركاً لعدد كبير من نظريات المعرفة والأخلاق .

ولقد أشرنا إلى أن هنالك من الحقائق الواضحة ما سلمت به الكونفوشيوسية والتقاليد الإغريقية فى آن واحد ؛ فهناك ، حيث أدركوها طبقاً لفكرة المنج الصينية ، أو طبقاً لمثل الوضوح الأعلى الذى أدى إلى فكرة الوضوح والتمييز الديكارتية ، يبدو الأصل الكلدانى الفارسى من بين ثناياهما . لكن الفكرة تبدو واضحة فى البلاد التى اتصلت بعدوى نزعة الجوهر الفرد ، فينتقل هناك من الواضح إلى البسيط . أما الحمية الأخلاقية فى سبيل العمل الخالص ، أو فى سبيل صفاء القلب ، أى لأجل حالة طبيعية للروح الإنسانية ، فهى تبدو فى أنواع التطهير المختلفة الأشكال بوضوح لا يقل عنه فى الجينية القريبة جداً مما بشر به زرادشت ، وكذلك تبدو فى وصف الطبيعة وصفاً روائياً طبقاً لتعاليم المذهب التاوى .

وهنالك نصيب أوضح للروح الإيرانية فى علم ما وراء الطبيعة ، وهو الرغبة القلقة لتحديد مدى المبدأ الأول من حيث إنه واحد أو متعدد . و إذا تركنا جانبا الثنوية الصينية المتعلقة باليين واليانج ، التى تعد قديمة جداً إلى مدى لا يمكن معه

تفسيرها بوجود صلات تربطها بالفرس، اتضح لنا أن أغلب النظريات الثنوية تجد أصلها فى العلاقات السابق الإشارة إليها .

لقد أخذت أولا عن جيناس وسَمْكيها ، وهذا وذاك ما يبين عن الأنظار الفلسفية الهندية الأولى ؛ وجاء بعد ذلك التفكير الدائم الخاص بالوحديين الڤيديين الذين تفننوا فى تقدير مدى الثنوية التى تميز كلاً من أنظمتهم (حالة الأدڤيتا أو عدم الثنوية) .

ونلاحظ من جهة أخرى أن المذهب غير العقلى لعب دوراً هاماً فى التفكير الأوربى فيما يتعلق : إما بالمادة عند أفلاطون ، وإما بالخطأ والشر والآثام بوجه عام .

ولم يجهل الساميون القوى الشيطانية ، لكن الشيطان باعتباره ضد الإله ، ومبدأ المخلوقات الشريرة والعدو اللدود لكل خلاص ، لم يظهر لنا بمظهر أوضح من مظهره الإيرانى ؛ فقد كان النموذج السابق لمارا ، المحرص البوذى على الشر ، أو للشيطان فى القابلاه (التصوف اليهودى)، وكذلك للشياطين الذين فى النار .

ولنشر إشارة قوية هنا إلى الدور الحاسم الذى قامت به إيران ، فى الحادث الرئيسى الذى وقع فى خلال نصف الألف الأخير قبل المسيح ، وهو قيام ديانات خلاص وإنقاذ ، وانتشارها فى جميع أنحاء آسيا .

إنه ليبدو لنا أن زرادشت كان أول من نقل المجهود الدينى من ميدان الشعائر إلى ميدان التحول الداخلى والتطور الروحى . وكان القربان يعد أهم مظهر من مظاهر العبادة ، ففقد أهميته ولم يبق إلا كمجرد رمز ؛ وأسباب هذه الأزمة كانت مختلفة متباينة ، وإن ظلت غامضة حتى الآن .

على أن الشعائر العسيرة الإدراك كانت تتطلب نفقات باهظة ليست فى متناول كل إنسان ؛ فمثلاً ، الرحل الذين لم يغتنوا من عمل أيديهم ، وليس لهم موارد غير عملهم ، ومع ذلك لم يكونوا أقل توقاناً من غيرهم إلى تقديم القرابين للحصول

على ما يقابلها من الخير فى الآخرة ؛ لنفكر مثلاً فى الفقراء من شعب إسرائيل فى عهد القرابين .

ويرى مِيّيه « A. meillet » أن توسع الزرادشتية والزندقات الهندية ، فى القرنين السادس والخامس ق م . نشأ عما كانت تتيحه من الفرص لإدراك الخلاص نظير نفقات مالية زهيدة ؛ فالمساكين الناشئون عن الشعوب الممتزجة ليس فى مقدورهم أن ينتموا لعقيدة الأريستوقراطيين المنظمة ، طبقاً للشعائر الكهنوتية التقليدية والنظريات الدينيــة الشعــائرية . وهكذا ، اجتمع تحت لواء البؤس فى روح قوية ، رهبان الهند وزهادها ، ونساك طيبة ، والمتسولون السوريون .

فسواء وجد الزهد أو لم يوجد ، فإن البحث عن الطهارة الطبيعية قد انفتح بابه أمام الجميع ، وأصبح الإخلاص فى متناول الذين لا يملكون شروى نقير . وفضلاً عن هذا ، فإن الذين يتألمون من سوء مصيرهم الحالى يجدون لذة فى التفكير فى الحياة الأخرى ، ولما كانوا لا يخشون الموت فهم يضعون آمالهم فيه . ولنضف إلى ذلك أن الشعائر كانت لا تتطلب المال فحسب ، بل والمعرفة التى ليست فى متناول الجميع كإخلاص النية والإيمان .

وهذه المميزات المختلفة التى تتقابل فى نقطة واحدة ، قد لوحظت عند أنصار الأسرار فى المسيحية الأولى وفى البوذية ، كما وجدت فى ديانات ميترا ومانى . وإذا كانت الإيرانية غير ظاهرة فيها ظهوراً واضحاً ، فمن السهل إدراك أثرها فى الدور الحاسم الذى اتخذه علم الحياة الأخرى . لقد لاقت الإيرانية لدى الساميين الغربيين حمية النبوة وتخيل الرؤيا ؛ فتمثلتهما ، وتملكت العبقرية السامية البابلية . ولكن يبدو أنها أعطتها قيمة مبتكرة بوساطة مذهب الخلاص عن طريق مجىء المسيح الخاص بها .

فلا بد من وجود مخلِّص فى كل مكان حيث الانتصار على الشر يزيد فى وسائل الطبيعة لمقاومته . ويحتمل أن يقوم أحد الآلهة بوظيفة المخلص : مثال ذلك ساءوشيانت فى الأفستا الذى يطابق فى نهاية الأزمان الصانع فى بدايتها . ولكن لابد من وجود شخص ملهم من الله، رجل بشّر بمجيئه الأنبياء، رجل ممتاز يستطيع أن يطهر العالم الطبيعى والعالم الروحى بشرط أن يترك للقوى السماوية وظيفة القاضى ، وأن يكتفى بوظيفة المبرِّر .

وهنا أيضاً جاءنا زرادشت بأحد الأمثلة ؛ كذلك سا كيامونى وعيسى ومانى يتغلبون على الموت وعلى الخطيئة بطرق مختلفة ، لكنها لصالح المخلوقات جميعاً . والرحمة الإلهية هى الوسيلة الدائمة لهذا النوع من أنواع الخير ؛ والروحية الخالصة ، التى تسمو على الطبيعة ، لا يمكن أن تتم إلا إذا تنازل الروح القدس فأصبح ذا قوة فعالة لا يستمدها من غيره ؛ وهذا يشير ضمناً إلى فكرة الثنوية . وعند نهاية الوجود الطبيعى تسطع مدينة الله .

و إن أعظم الناس يشعرون شعوراً غامضاً بضرورة ذلك ؛ بما أنه فى بحثهم عن التوفيق بين السلطة الأدبية و بين القوة المادية ، يتحول رمز ملك الملوك الآرى أى الإيرانى إلى مخلِّص فى عهد الأرساسيديين .

وهكذا ، وصلوا عن طريق جديد إلى مثل أعلى سبق أن اتجه إليه الفراعنة ، من جراء الضيق الذى كانوا يشعرون به إذا فكروا فى الموت .

ربما قيل إن الروح الفارسية قد أنشأت علم الإلهيات النظرى ، عند ما استعرضت المشكلة التى وضعها أيوب السوميرى ، الذى يعتبر أيوب التوراة صورة ثانية له ؛ والواقع أن تطور الفكرة الإلهية مدين للفرس بتحولين مسيطرين على التاريخ الدينى .

أول هذين التحولين هو أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان

الشعائرية فكرة إله رئيسى ، إن لم نقل واحداً ، من سلطته أن يجمع فى ذاته كل شىء ، وأن يحقق بإرادته النظام الطبيعى الأخلاقى (آشا ، رانا ، دارْما) ، المستقل عن كل وحدة ذات شكل إنسانى ؛ وبذلك تحددت فكرة الإله الخالق ، التى ظلت متأخرة زمناً طويلاً بسبب التسليم بوجود الصُّناع . وأما الابتكار الثانى فهو أنهم أدخلوا فى شخص هذا الإله الخالد المبرر الأعظم للماضى ، و بعبارة أخرى للوجود ، صفات المخلّص التى تتجه لتبرير المثل الأعلى ، أى المستقبل .

وكان أهورا مازدا أول من اصطبغ بهذا الشكل المزدوج ، نظراً إلى الرسالة التى صدع بها زرادشت ؛ لـكن آلام المسيح حولت يهوه أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد فى العالم ، والبوذا الإنسانى ، الذى وجد فى العصور الأولى ، قد جعل مبدأ دائماً وأساساً للوجود ، كما جعل فى الوقت نفسه مرشداً إلى الخلاص . أما الآلهة السابقون لإصلاح زرادشت ، الذين أخذوا شكل الألوهية العظمى ، فقد أضافوا إلى أنفسهم وظائف الخالقين والمنقذين ، سواء منهم ميترا ، وفيشنو ، وزوس ، وجو بتر .

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تتيح لنا تقدير المقابلات بين الروح الإغريقية والروح الإيرانية ، بالرغم من أن هذين الشعبين الهنديين الأور بيين كانا متصلين بصلة قرابة أوثق مما يظن ؛ فالإغريقى يحاول إدراك الحقيقة من وجهة نظر الأبدية ، أما الفارسى فيستعرضها على هامش الزمن . ولقد أخطأ « جيمس دارميستيتر » خطأ كبيراً عند ما اعتقد أن المجردات السماوية التى أحاط أهورامازدا نفسه بها كانت المثل الأفلاطونية ، بل هى فى الواقع رؤساء ملائكة حر بيون وقوى إلهية ؛ فهذه المجردات لم تلهم أفلاطون ، بل ألهمت فيلون عندما سلم بفكرة الديناميسم .

ولقد كان أفلاطون متشوقاً لإدراك الثنوية الزرادشتية ، لـكننا لا نعرف

إلا القليل عن المذاهب الإيرانية فى عصره حتى نتحقق مما إذا كان نقل عنها شيئاً آخر غير هذه أو تلك من الأساطير (مثل إير الأرمينية) . والهيلينية، فى عصرها الزاهر، مدينة للكلدان أكثر من الفرس الذين لم يؤثروا إلا فى الطور الهيلينستينى والبزانطى . وأخيراً، جدير بنا أن نبحث العلاقات بين المسيحيين والفرس؛ لذلك، لابد من الاشارة إلى الدور الذى قام به الآباء اليونان واللاتين فى دحض مذهب مانى، ووضع العقيدة الجديدة، والتنقيب عن طرق الفلسفة الدينية السورية البابلية التى أثرت فى الكنيسة، إما عن طريق أرمينيا، وإما عن طريق مصر .

ولما خرج الإسلام من جزيرة العرب كان لزاماً أن ينسجم مع مثل هذه الأوساط . ولما حدثت الحروب الصليبية كان للفلسفة الإيرانية التى اندمجت فى الإسلام، أثرها فى مسيحيي الغرب . وفى جميع ذلك يبدو التأثير الفنى أكثر تأكداً من الاشتراكات الروحية، ولكن ذلك التأثير يجعل من المحتمل جداً أن تكون هذه الاشتراكات الروحية قد وجدت إلى حد ما .

وفى العصور الوسطى تلقت أوربا بوساطة الفلاسفة اليهود والمسلمين، الفلسفة الدينية المدرسية، والملاحم الفارسية، إن لم يكونوا تلقوا أيضاً المازدية الساسانية، ومع ذلك، فقد نجد فى التصوف الفارسى الإسلامى، الذى بلغ أوجه بين القرنين الثامن والثالث عشر، سواء عند الصوفين، أم عند الشعراء الغنائيين، أثراً لإيران القديمة متناسقاً مع الزهد والتنسك الهندى .

وبعد هذا كله، قد استمر ضياء أخير لهذه التقاليد، التى لم يستطع العرب استئصالها كلها، والتى تأثر بها بعض العقول الغربية تأثراً لا يخلو من المتعة .

مراجع

Babelon (E.), *Les Achéménides.*

بابلون : الأخمينيديون

Bartholomae, *Die Gâthâ's des Avesta, Zarathushtra's Verspredigten*, 1905

بارتولومى : جاثا الأفستا تعاليم زرادشت نظما

" *Zarathushtra's Leben und Lehre*, Heidelberg 1924

بارتولومى : حياة زرادشت وتعاليمه

Benveniste (E.), *The Persian religion according to the chief Greek texts.* Paris 1929

بنفنست : الديانة الفارسية حسب أهم النصوص الإغريقية

" B. et L. Renou, *Vrtra et Vroragna.* Paris, Impr. Nati., 1924

بنفنست ، رينو : فرترا و ڤراجنا

Christensen (A.), *L'Iran sous les Sassanides.* Bloomfield, Copenhague, Levin et Munksgaard; Paris, Geuthner (AMG), 1936

كرستنسين : إيران فى عهد الساسانيين

Dhalla, *Zoroastrian theology.* New-York, 1914

دالا : إلهيات زرادشت

Huart (Cl.,) *La Perse antique et la civilisation iranienne.* (Evol. de l'Hum.) Paris, Ren. du Livre

هوار : الفرس القديمة والحضارة الإيرانية

Jackson (W.), *Zoroaster*, 1ère édit. 1898; 3ème édit. 1919, Columbia U.P., New-York

جاكسون : زرادشت

" *Die iranische Religion*, in Grundriss der Iranischen Philologie, V. , 2 vol.; Strasbourg, Trubner, 1896-1904

جاكسون : الديانة الإيرانية

Lommel (H.), *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt.* Tübingen. 1930

لوميل : ديانة زرادشت حسب الأفستا

Massé (H.), *Firdousi et l'épopée nationale.* Paris, Perrin, 1935

ماسيه : الفردوسى والملحمة الوطنية

Meillet (A.), *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta.* Paris, 1925

مييه : ثلاث محاضرات عن الجاثا والأفستا

Nyberg (H.-S.), *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes.* JA, 1929-31

نيبرج : مسائل خاصة بعلم تكون المخلوقات وعلم الكون المازديين

Schaeder (H.-H.), *Urform und Fortbildung des manichaischen Systems* (Vortrage der Bibliothek Warburg, 1927)

شيدر : الصورة الأصلية للمذهب المانوى وتطوره

Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*

شفتلوفتش : الديانة الإيرانية القديمة واليهودية

Soderblom (N.), *Les fravashi, étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception de la survivance des morts.*RHR. t. XXXIX,1899.

سودربلوم : الفارافاشى ، بحث عما وجد فى المازدية من آثار فاسدة قديمة خاصة باستمرار حياة الأموات .

Soderblom (N.) *La vie future dans le mazdéisme.* Paris 1901

سودربلوم : الحياة الأخرى فى المازدية

Reitzenstein (R.), *Das iranische Erlosungmysterium.* Bonn, Marcus a und Weber, 1921

رايتزنشتاين : سر الخلاص [أو النجاة] عند إيران

Wesendonk (O.G. von), *Urmensch und Seele in der iranischen Uberlieferung. Hannover* 1924

ڤيزندونك : الإنسان الأصلى والروح فى الروايات الإيرانية

" " *Bardesanes und Mani,* Acta Orientalia, X, 336

نفسه : باردسان ومانى

" " *Die Verwendung einiger iranischen Gotternamen im Manichaismus.* Ibid., VII, 114.

نفسه : استعمال بعض أسماء الله الأيرانية فى المانوية .

الباب الخامس

الهنـــد

إن الحديث عن الطائفة الإيرانية الهندية سبق أن أدى بنا إلى ميدان الهند الغامض بالنسبة إلى وضوح الهضبات الإيرانية الجلية . إننا إذا عالجنا العالم الفارسى يسهل علينا التجاوز عن الشعوب السابقة للغزو الآرى ؛ لـكن مثل هذا التجاوز لا يعقل إذا أراد المرء تحليل التفكير الهندى . فهنا سادت الآرية بنسبة تختلف باختلاف البلاد ، وكثيراً ما كانت سيطرتها سطحية ، وهناك عدة أجناس متباينة ظلت باقية حتى الآن ، بل إن الغزو الهنـدى الأوربى لم يتم هنالك حتى هذه الأيام . ففى تلك البلاد ما زالت قائمة لهجات لا يمكن التغلب عليها ولا تتصل أى اتصال باللغة النموذجية الهندية الأوربية . وقد استولى الإسلام أيضاً على جزء كبير من البلاد ، ولـكن التقاليد الأهلية قاومته أكثر مما فعلت فى الفرس .

نحن إذن أمام عالم شاسع لا وحدة له على أى وضع من الأوضاع ، ولا شىء قد هُدم فيه من القديم ، القديم الذى ظُن أنهم تجاوزوه وعلوا عليه ، فهو خليط من طوائف إنسانية وأدغال مستغلقة ، اجتمعت فيها الأديان المتباينة ، وكثرت فيها المذاهب والتعاليم .

١ — الفيــدا

لنلخص أولاً ما نعلمه حتى الآن عن الآريين ، ولنستعرض المميزات الخاصة للفكرة الآرية فى الهند . والنص الأساسى هناك الفيدا ، وإن كانت صبغتها الهندية ليست شديدة ولا مؤكدة إلى حد اليقين كما يظن ، فربما وضعت الألحان

التى تشملها على أبواب الهند لا فى الهند نفسها ، أى عند حدود البنجاب الباقطيرية ، حيث الطريق الذى تمر منه الشعوب التى تريد غزو الهند براً .

أما الريج ڤيدا فانها لا ترجع إلى عهد حديث مثل مجموعة الأڤستا ، بل هى غارقة فى العصر الهندى الأوربى السابق للتاريخ . وإذا كان زرادشت — كما أثبتنا — قد عاش فى القرن السابع ق م ، وإذا كانت الجاتا التى تشمل مذهبه ، فالمؤلف الذى نحن بصدده — ما عدا الكتاب العاشر منه — يظهر أنه فى تاريخه يرجع إلى عدة قرون قبل ذلك ، وهـذا إذا سلمنا بأن الغزو الآرى يرجع إلى ما بين سنتى ١٥٠٠ و ١٠٠٠ ق م.

إزاء حالة غامضة مظلمة كهذه ، يجدر بنا أن نكون حريصين متحفظين ، وبخاصة وهذا الكتاب (الريج ڤيدا) نسيج من الألغاز . والشىء الوحيد المؤكد لنا هو أنه وضع بلغة شقيقة لتلك التى جاءت بها الجاتا ، وأنه يقودنا إلى شرك ونظام شعائرى يكادان يكونان مماثلين لنظيريهما عند آريِّى إيران . ولنقتصر على عدد قليل من الأمثلة ؛ فميترا وأندرا موجودان هنا وهناك ؛ والراتا التى تعتبر شكلاً قديماً للدارما ، أى النظام العام للكون ، مماثلة للآشا الفارسية ؛ واستعمال نبات السوما لعمل شراب الخلود ، هو الهاؤما فى الأڤستا ؛ وأخيراً فان احترام النار كان سائداً فى جميع الشعائر بلا استثناء .

والأناشيد الڤيدية ليست إلا توسلات مدحيةموجهة إلى آلهة ؛ إما طبيعيةو إما شعائرية . و بعضها يمتاز بالصفتين معاً مثل النار . ونجد فيها إشارات إلى الشعائر السائدة فى الطبيعية والمتوسلة إلى الآلهة ؛ لكن الأدب المقدس الذى يحوى الأنظمة الشعائرية ، وهو أدب البراهماناس ، وجد فيه نظريات عن استعمال الأناشيد فى عصر متأخر وفى أمكنة تختلف عن تلك التى وضعت فيها هذه الأناشيد ؛ ولا نجد

فى هذا الأدب تعليقات وشروحاً لا شك فى صحتها ، و إن كان يعتبر مرجعاً للتقاليد الدينية المحافظة .

ويرجع عهد البراهماناس إلى مابين القرنين السابع والخامس ق م ، وقد يكون انقضى حوالى خمسمائة عام — بل وألف — بين عصرها وتاريخ وضع الأناشيد ، اللهم إلا الكتاب العاشر ، فهو القنطرة بين هذين النوعين من النصوص . ومن السهل إدراك مدى الهوة السحيقة التى تفصل بين الأناشيد والبراهماناس إذا ما راعينا أنه لاشىء فى الأناشيد يذكر البراهمة ، أولئك الكهنة الذين وضعوا البراهماناس لصالح جماعة تبوأوا فيها المركز الأول ؛ ولنضف إلى ذلك أن الأناشيد تبدو جاهلة لعقيدة تناسخ الأرواح التى سادت بعدئذ فى جميع الأديان الهندية ؛ إذ من العسير أن نتخيل جماعة هندية دون أن تسود فيها السلطة البراهمانية ومشغلة تناسخ الأرواح . وكل ذلك يجعلنا نشك فى أن الريج ڤيدا كانت هندية .

٢ — البراهمانية

لقد اتخذنا الحيطة من المذهب البات الجازم الوعر ؛ ومن ثم يمكننا أن نأخذ دون خطر عظيم وجهة النظر المتطرفة القائلة بأن الأدب البراهمانى ، الأوسع مدى من نظام البراهماناس الدينى ، والمكمل الطبيعى الشرعى للأدب الڤيدى ، هو أكثر اتساعاً من « ريج ڤيدا » ونجد إلى جانب البراهماناس مؤلفات تعليمية (ساسترا) وقانونية (دارما) وتفسيرية وفنية متعددة .

وبجانب ريج ڤيدا التى تحتوى الأوراد ، نجد « ساما ڤيدا » وهى مجموعة الأناشيد ، « وياجورڤيدا » وهو كتاب القرابين ؛ ثم أخيراً كتاب التعاويذ السحرية ويسمى « أتار ڤاڤيداً »[١] . وسنطلق اسم البراهمانية على التقاليد الڤيدية التى ظلت باقية ، واستمر أولئك الآريون الممتازون — أى طبقة البراهميين —

(١) ومجموع هذه الكتب الأربعة هو ما يسمى بالڤيدا (المترجم)

يتدارسونها ، وجعلوا منها نظاماً ثقافياً واجتماعياً . وفى تحليل الفكر الهندى لن نبدأ بالدين الڤيدى الذى يصعب علينا دراسته دراسة حقيقية مجردة ، بل بالشعائر البراهمانية التى اتخذت الطقوس الڤيدية .

وحجر الارتكاز فى النظام المذهبى هو نظرية القربان (ياچنا) أكثر من نظرية عبادة الكائنات الإلهية . والعمل الدينى (كارْمان) ، سواء أدى بالحركات أو بالعبارات الطقسية ، هو الذى يسيطر بطريقة مباشرة على الأشياء والحوادث ؛ وهو الذى يستطيع بقوته أن يضمن لمقدم القربان ، أو للذى نفّذ القربان من أجله ، الأغراض المقصودة ؛ بشرط أن يكون الطقس المناسب معروفا تماماً ، وأن يتم بدقة . وأهم الأغراض الطبيعية المقصودة هى المعيشة والثروة ، والحياة الطويلة ، والحصول على الذكرى .

أما القربان فيتطلب أعمالاً رمزية لها قيمة السحر ، والطبيعة تخضع لها لأن نظام الأشياء يطابق قوانين الطقوس الدقيقة . فالقربان أصدق من الوقائع ؛ والواقع هو شهادة خارجية لهذا النظام الطقسى قبل كل شىء . ومن ذلك يعتبر العالم قرباناً بكل معنى الكلمة ؛ مثال ذلك أن «بروزا» العملاق الكونى هو فى الوقت نفسه الخالق وموضوع الخلق ، فالكائن تابع للعمل ، ولولا هذا المبدأ لظل تطور الفكر الهندى غير مدرك وغير مفهوم .

و تأتى الآلهة فى المرتبة الثانية بعد القربان ؛ إذ أن القربان لا يقتصر على ضمان بقائهم بتغذيتهم ، بل هو يخلقهم . أما التقوى والتنسك ، فسنرى لهما أهمية أكبر فى الأوساط التى تبدو فيها الطقوس أقل أهمية أساسية .

ومن المحال هنا أن نحلل عن كثب الوثنية الآرية فى الهند ؛ فلنقتصر إذن على الأشكال التى تشغل المقام الأول فى العظمة ؛ ففارونا يطابق أهورامازدا فى الفرس هو المحافظ على النظام (الراتا) ، وهو القوة الأخلاقية العليا ، والذى يشهد جميع

الحوادث ؛ وأندرا وهو القوة الحربية ، يمثل فى حدته سلطة الأريستوقراطية الغازية ؛ وأجنى وهو نار القربان أولاً ثم النارفقط بعدئذ، يعمل على توحيد الطبيعة إذ أن السماء والجو والأرض تشترك فى النارية وتقديم قربان السوما فى النار يؤدى إلى انتقاله نحو الكائنات السامية من الآلهة وأرواح الموتى . لكن سوما نفسها هى إله ؛ بل أكثر من ذلك ، فإن الكلمة القربانية (براهمان) ، إذا انتقل المرء من مركز الڤيدا إلى مركز البراهماناس ، أصبحت الإله الرئيسى .

وهكذا ، نستطيع أن نكمل تعريفنا للبراهمانية فنقول إنها ديانة براهمان ، بل هى ديانة الإله براهما كما سيصبح ذلك حقيقة بعدئذ .

ومن الواضح بداهة أن البراهمانية نظام وضع وفرض واحتفظ به ، بفضل كهنة البرهمانيين ، وهو مظهر واضح جاف لنظرية أو طريقة المختصين الذين يكونون إحدى الطوائف الهندية . فالأديان الهندية تشترك معاً فى مميزاتها الاجتماعية الخاصة؛ سواء فى الطوائف ، أم فى الشيع ، أم فى التقاليد العائلية ونحوها . والبراهمانية وحدها هى التى تعتبر عملاً من أعمال فريق من الناس ، توارثوها واحتفظوا بها فى دائرة مغلقة ، ومنعوا بها أفرادهم من الزواج بأفراد الطائفة خوفاً من الانحطاط ، إذ أن امتزاج الدماء يعتبر مبدئياً جريمة الجرائم .

وتذكر هذه النظرية أنه توجد طبقة خاضعة لطبقة الكهنة ، وهى طبقة الأحرار أو النبلاء (آريا) ، وكذلك طبقة المحاربين (كساتريا) ، وطبقة الفلاحين (ڤيسيا) ؛ أما باقى الأهالى فليسوا داخلين فى نظام البطاقات ، أى أنهم خارجون عن هذا النظام (دارما) ، أو منبوذون من الطبقات الأخرى .

هذا النظام يدل دلالة واضحة على رغبة السيطرة عند هذا العنصر الفاتح ، الذى كان كل همه أن لا يضيع بين الوطنيين .

لكن الوقائع اختلفت عن النظريات المذهبية ، إذ لم تقتصر الطبقات بعدئذ على

ثلاث أو أربع بل أصبحت تعد بالآلاف ، وامتزجت العناصر إلى ما لا نهاية ؛ ومع ذلك فقد فرضت طهارة الدم البراهمانى على الوقائع ، برغم أنها كانت تكذبها ، وأصبحت من أهم عوامل الواقعية الهندية ، بل كانت بلا مراء أساس الدين الهندى والمجتمع أيضاً .

وقد أصبحت البراهمانية مخلصة للمثل الأعلى الڤيدى كما اعتبرت المعرفة الڤيدية وحياً فوق الطبيعة ؛ وهى مذهب نفعى لا يرمى إلا لإرضاء احتياجات الحياة الإنسانية، من حيث مدتها الزمنية الطبيعية (العمر كله) ، أى مدة الحياة الكاملة . وينسبون للأموات حياة أخرى ، إذ أن أولادهم الذكور مكلفون بتغذيتهم بعطايا غذائية ، وإلا لأصبحوا جياعاً ولتحولوا إلى شياطين خطرين، أو لتعرضوا للموت وهو موت يهددهم أكثر من الموت الطبيعى .

وبديهى أن ديناً كله طقوس لا يمكن أن يكون إلا نفعياً . وفى هذه المرحلة كان يوجد ، مثل الإيرانيين الفطريين ، هؤلاء الآريون الآخرون الذين غزوا الهند . لكن فكرة التناسخ جاءت بعدئذ فخلقت حالة جديدة كلها تناقض .

وقبل أن نبين فى بحثنا مكان هذا الحادث الجديد ، يجب أن نتمم ما شرحناه عن الاتحاد القائم بين الهنود والإيرانيين ، وذلك بذكر اشتراك أكبر اتساعاً وسابق للتاريخ ، وهو الاشتراك الهندى الكلدانى .

لقد دلت الحفائر التى تمت فى حوض نهر السند (أهارابا ، موهنجو — دارُو) على أنه قبل مجىء الهند الأوربيين إلى البنجاب ، كانت هنالك حضارة متقدمة جداً ، وتنسب لحضارة السومير يين ، وربما كان الغزاة الآريون هم الذين هدموها ، ومع ذلك فما زلنا نجهل العلاقة التى ربطت العهد الڤيدى بالعهد السوميرى . لكن الدلائل القائمة على وجود ثقافة كلدانية ، فى شمال شرق الهند ، قد فتحت أمام الهندية آفاقاً جديدة أصبح من الضرورى استكشافها استكشافاً منظماً . ولقد ظن

أن حضارة السند كانت حضارة سوميرية – دراويدية ، ولكن ، يجب أن نحتفظ بهذا الفرض ولا نصدر حكماً سابقاً قطيراً على المشكلة الدراويدية .

٣ – مشكلة الهند الروحية

للفلسفة الهندية القديمة ناحيتان رئيسيتان : الأولى ناحية الطبقات وخصوصاً طبقة البراهمة من جهة ، والثانية ناحية التناسخ وهو الموضوع الذى سنتناوله الآن ، إذ أن الموهبة الفلسفية الهندية ترجع إلى التناسخ .

لا نزال فى شك من حيث أصل الاعتقاد فى انتقال الروح من جسد إلى جسد خلال فترات الوجود المتوالية ، فهو غير موجود فى الفيدا ، أما البراهماناس والأوبانيشاد فإنهما يتناولان فقط موضوع انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض ، حسب ما تستحقه من المصير ، إلى أن تصل إلى محل إقامة نهائى . فهل الفكرة دراويدية أو كلدانية ؟ أو هى من الجنوب الآسيوى والمحيطى ؟ أو هى أثر من آثار الأساطير الطبيعية القديمة ؟ أو هى بناء جديد شيد فى فجر العصور التاريخية ؟

ليس الموضوع مجرد موضوع عودة إلى الحياة بعد الموت الحقيقى أو الظاهرى ، فإن الجينيين والبوذيين ، الذين نشروا – إن لم يكونوا اخترعوا – فكرة الاعتقاد بالتناسخ خلال القرنين السادس والخامس ق م ، يعنون بكلمة «سامسارا» انتهاء الوجود انتهاء عاما ، وعدم تماسك الكائنات ، والنفى الجازم لكل شىء مطلق ، والتأكيد لنسبة لا حدود لها . لكن هذا المظهر غير المستقر ليس إلا شكلاً من أشكال هذه الفكرة ؛ أما الشكل الآخر فلا يدرك إلا بتغيير معنى كلمة كارْمان .

هذه الكلمة الأخيرة ، التى تتقابل وكلمة سامْسارا ، لا تعنى العمل الشعائرى ، بل جميع الأعمال ومجموع الأحوال التى تخلق الفرد فى شخص الإنسان . وهنا

أيضاً نجد نسبية غير واضحة ، إذ أن ما نفعله سيؤدى إلى ما سنفعله ، وهكذا . فلماذا هاتان النسبيتان ، إحداهما ظاهرها من الخارج والأخرى ظاهرها من الداخل ، لا تتساويان برغم وجودهما إحداهما فوق الأخرى؟ يشرح ذلك ولا ريب الاقتناع الداخلى الهندى ، وهو أن مصيراً أو قدراً لا يقهر يتغلب علينا فيدفعنا إلى التحول .

وعلة هذا نجدها فى توالى أعمالنا ؛ فكل فرد هو ما فعله فى نفسه ، وسيتحول حسب سلوكه الشخصى الحاضر. فإذا نظرنا إلى الموضوع من الجانب الأخلاقى ، فإن هذا التحول يترتب عليه مكافآت حتمية لكل عمل معين من الأعمال ، لكن هذه المكافآت ذاتها ليست إلا عمليات تؤدى إلى نتائج أخرى .

ولا شك أن الكارمان يبدو كأنه بقايا من الوراثة والعادة أو الذاكرة ، بحكم أنه يطالب بأن يكون الماضى مسيطراً على المستقبل . إلا أن هذه المجموعة فى حالة نفاد مستمر ، وتصفيتها ستؤدى إلى طرق جديدة للوجود . وسيفسر الجينيون والبوذيون التناسخ بأنه نتيجة مخزنة للكارمان باعتبار أنه عمل فردى ، إذ أن عدم الاستقرار الحاسم المستمر دون نهاية ممكنة ، ليس إلا شقاء لا دواء له .

ومعنى سامسارا الميتافيزيقى ، والذى يكاد يحاكى مذهب هيراكليت ؛ هذا المعنى الذى يجعل سامسارا متحدة مع الكارمان ، له مدى أبعد من انتقال الأرواح من جسد إلى آخر ، كما كان الأمر فى مرحلة التقاليد والأساطير العريقة فى القدم . إذ لو أخذنا حرفياً النسبية المحلية كما جاءت عند الشيعتين المبتدعتين ، لما استطعنا قبول أن الأرواح دائمة خالدة . وقد عمدت شيع البراهمة المتدينة إلى تجنب هذه الظاهرة ، وذلك بإقامة فلسفة عكسية ، ترمى إلى جعل عدم التغير جوهرياً ، كما هو الأمر عند الإيليين .

لقد سادت سامسارا وكارمان عند البراهمة المتدينين الذين يعتقدون بهما ، لكنهم جعلوا منهما نظام الوجود الظاهرى ، واعتبروا أن نظام الوجود الحقيقى

يتطلب وجود براهمان خالد ، هو الجوهر المطلق لكل موجود .

وهكذا ، بدأت الهند فى نهاية القرن السادس ق م تتخلص من دين جعل الطقوس فى خدمة الأنانية النفعية ؛ فأخذت تشعر بضيق كلما فكرت فى البعث وفى عودة الموت إلى ما لا نهاية ، كما أخذت ترى هذه الأمور عبودية ورقاً مستمراً ، وعندئذ كفت الهند عن تمنى خيرات هذا العالم ، وأصبحت علوم الآخرة الأسطورية الشبيهة بما فى إيران لا ترضيها . لقد اختنقت من التشاؤم ، تشاؤم الشىء المعطى وتشاؤم الوقائع والوجود ، ولم تعوّض عنها إلا بروح تفاؤل ناشئ عن التفكير النظرى والجرأة الخاصة بما وراء الطبيعة .

نعم ، الحقيقىّ ليس إلا عبودية فيتعين محاولة الفرار منه ، إما بالمعرفة الحقة ، وإما بأى عمل آخر لا تكون فيه الروح مخصصة لخدمة الحياة كما هو الأمر عند البسطاء والجهلة . وهنا ، وضعت نهائياً مشكلة الخلاص ، وهى فلسفية أكثر منها دينية . ومؤداها البحث عن طريق للإنقاذ ، وتحقيقاً لهذا الغرض يجب الخروج من الحالات الطبيعية والتخلص من طبيعتنا التجريبية ، والإفلات من العمل ونتائجه . هى مشكلة متناقضة ، ومخاطرة لا مثيل لها فى التفكير الإنسانى .

١ — حل اليوجا : هنالك عادة عملية قديمة ترمى إلى الخلاص عن طريق السيطرة على النفس التى ستؤدى بعد توسعها إلى السيطرة على العالم ؛ وهذه العادة كانت فى بادئ الأمر مستقلة عن البراهمانية ، ثم امتزجت بالابتداع وبالمحافظة على السواء .

إنها كانت فى بادئ الأمر حركات رياضية تنفسية خاضعة للنفثات الحيوية (برانا) ، ثم أصبحت تنظيما للتفكير مع اعتبار التقشف تعليماً أوليًّا لها . فيتعين القدرة على وقف نشاط الفكر وامتصاص الوظائف الحساسة فى الروح التجريبية (ماناس) أو فى القلب ، بدلاً من توجيهها نحو الإحساس الخارجى كما هى

طبيعتها ؛ ويتعين أيضاً توسيع و إنماء تركيز الملاحظة على هذه النقطة أو تلك من الجسم ، حتى يتولى الفكر إدارة الوظائف التى أصبحت آلية . ويفخر المتخصصون فى هذا التدريب بأنهم استطاعوا أن يوحدوا مجموع مظاهر النشاط الحيوى ويسيطروا عليه ، ويلقوا بمقدرتهم فى الإدراك إلى خارج الجسم بعيداً فى المسافة وبعيداً فى الزمن الحاضر أو المستقبل . وقد ضم اليُوجين إلى جميع قواه التكوينية فأصبح ممتلكاً لنفسه ؛ وعند ما أصبح هذا المذهب موحِّداً زعموا أن اليُوجين يستطيع إنقاذ روحه بإخراجها من الجسد عن طريق قمة الجمجمة ويضمها إلى الذات الإلهية ، لكن هذا معنى آخر ثانوى لكلمة يوجا .

والطرق المميزة تتلخص فى إفراغ ما يحويه الضمير ، وتثبيت قوة الملاحظة ، والسيطرة على الوظائف النفسية والجسيمة لاستعمالها فى شىء آخر غير مجرد الحياة البسيطة : السيطرة على النفس ، واكتساب قوى فوق الطبيعية ، والسلطة على الأشياء والأفراد . ومن الخطأ الخلط بين هذا المذهب والزهد الذى يرمى إلى تعذيب الجسم أو إذلال الروح ؛ بل على نقيض ذلك ، إنه يرمى إلى تركيز الحيوية فى الروحية لاجتناب الضعف والشقاء ، وتحقيق أوسع مدى من الاستقلال الذاتى .

٢ — حل نظريات الجينية والبوذية حسب العربة الصغيرة . إن طائفة چينا « المنتصر » وطائفة بوذا « الإشراق » التالية لها ، شقيقتان من كل الوجوه ، إذ أنهما ولدتا فى وسط جغرافى واجتماعى واحد ، وقضتا حياة متطابقة . ويشغل الجينيون فى التاريخ مركز الأقارب الفقراء ؛ إذ أن مذهبهم لم يتطور إلا قليلاً ، ولم يتجدد قط ، بل ظل ثابتاً ومتمسكاً بنظريات متقادمة وعتيقة إلى يومنا هذا ، وقد انتشر التبشير بهذين الدينين انتشاراً كبيراً فى خلال القرن السادس والقرن الخامس ق م .

ونحن هنا إزاء اعتقادات شيع عديدة لا عقيدة طائفة واحدة كما هى الحال فى

البراهمانية . فالشيعة تجمع تحت لواء مثل أعلى واحد للحياة ، أفراداً منفصلين (بإرادتهم أولاً) من رابطة الطائفة ، أو خارجين على هذه الرابطة . أولئك القوم يؤسسون قانوناً وأخلاقاً لم يسبق لها مثيل إذا ما اجتمعوا ؛ لذا نجدهم ، وهم الذين ليس لهم دارْما أو يرفضون دارْما الطائفة ، يجدون دارما جديداً(١) . ويبدو لدى هؤلاء القوم ميل شديد واضح للتحرر والتجديد ، كما يتضح من تكوين جماعتهم ؛ إذ الانضمام إليها حر طليق ، على حين أن التزامات الطائفة مقيدة بعيدة عن الحرية .

لقد ذكرنا أن هذين الفريقين قد تأسسا تحت تأثير الإصلاح الإيرانى الذى وضعه زرادشت ، فهنا وهنالك يتحررون من العبارات الطقسية ، بل نجد هنا حرية تكاد تكون تامة نحو التقاليد الڤيدية ، وهنا وهنالك يبدون الاهتمام بالنور وبالطهارة ، خصوصاً عند الجينيين ؛ وهنا وهنالك يظهرون نفس المقت للقرابين الدموية ونفس الاحترام للحياة ونفس إرادة التحرر فى المعرفة . ومع هذا كله ، ينبغى أن نعترف أن الطائفتين قد ظهرتا بعيداً عن الفرس و بعيداً عن البنجاب ، حيث نشأت البراهمانية وريثة الڤيدا ؛ إذ أنهما نشأتا بين جبال هملايا ونهر الكنج المتوسط ، فى محيط سادت فيه العناصر المغولية ، وربما الإيرانية المغولية ، على العناصر الآرية التى كانت وقتئذ قليلة العدد .

ومن الصفات المشتركة بينهما ، والمشتركة أيضاً فى شيعة زرادشت ، الحافز الإنسانى البحت . فالمصلح الميدى تقدم إلى الناس باعتباره حاملاً كلمة الله ؛ أما المصلحان الهنديان ، برغم أن تاريخ حياتهما مثقل بالأساطير الكونية ، فليس لهما

(١) لقد أشرنا سابقاً إلى أن فكرة دارما آخذة عن فكرة راتا الڤيدية ومطابقة لفكرة آشا الأفيستية ، ومؤداها نظام محلى أساسى للكائنات . وهى من حيث قيمتها القديمة تشير إلى الحق والواجب ، والقانون والعدل ، والأخلاق والدين ، على السواء . إنها نظام يزعم أنه صادر عن طبيعة الأشياء ، وخير ما يناسبه هو تعريف كلمة « القانون » الذى وضعه مونتيسكيو .

مبدئياً إلا سلطة إنسانية : فهما مرشدان لا إلهان أو نصفا إله ، بل ولا نبيان .

و إن هذا تجديد فى أديان الخلاص فى أوائل عهدها . فأولهما كان منتصراً والثانى كان إشراقياً ، لكنهما برغم اختلاف تسميتهما قد اشتركا فى هاتين الصفتين : كلاهما قد انتصر على الجهل والخطأ ، وكلاهما فهم الحقيقة وأدرك بذلك وسائل الخلاص ؛ وقد توصلا إلى ذلك بحمية تقشفهما وفكرهما النافذ . وهما معاً كذلك لا يعلقان على الآلهة أهمية أكثر من تلك التى كان يعلقها أبيقور ؛ ولكن كليهما يعلن أن أذى الفعل الشرير ، أو الكارمان ، هو سبب العبودية والآلام الأصيل .

وعلينا حين نحاول قياس الصبغة الثورية القائمة عليها بشارتهم ؛ أن نتذكر أن الدين الموحى به ، أو الإلهام الفيدى ، كان يطلق اسم كارمان على الطقوس نفسها ، ولكن لنحترس من خطأ جرّه بسهولة إهمالنا معشر الأوربيين ، فهؤلاء الذين يبغضون العمل ، لا يمتدحون مع هذا الركود ؛ بل إنهم ليتغلبون وينجحون بأعمال تفوق التصور ، لأنهم يعملون على حلّ سر الوجود ، كما ينتصرون على الطبيعة أكثر من العمالقة . وليس هنالك من أكد مثلهم استقلال الحكيم أكثر من زعيم الجينيين ؛ فهو يعتبر الإنسان سيد أعماله (كيرياقادا) ، ويريد أن يجعله حرًا .

إنه يتعين أن نظهر هذا المبدأ الضمنى الأساسى ، وهو أنه إذا كانت الهند تمقت كل عمل إذلالى وتريد تعفيته ، فهى فى الوقت ذاته تمتدح ضمنيا كل عمل لا إذلال فيه ؛ لأن مثل هذا العمل لا يدخل فى حياتنا مجموعة من المبادئ الكارمانية ، بل على نقيض ذلك يحررنا ويحقق حرية التفكير . فالتفرغ الذى يطهر ، والانجذاب الذى يكون كفاءات جديدة ، والعقل الخارق ،

والتركيز الذى يعطى للفكر تركزاً أو ألمعية ، كل ذلك عبارة عن عمليات لا تنقل من يقوم بها ، ولا تجعله مادياً ، بل تصوغ حريته صياغة جديدة .

تلك بديهية أساسية لا يجب أن تغرب عن بالنا إذا ما عمدنا إلى بعض تقريبات عن أنواع الخلاص ، وبخاصة بواسطة فانا ، فكلها تبدو لنا سلبية . وإذا تمنى السجين أن تسقط قيوده ، فلأن كل ما يأمله هو أن ينطلق حراً .

ونستطيع الآن أن نذكر النقط المميزة لمذهب كل من هاتين الطائفتين. فلسفة ثنوية وأخلاق كفاحية تضاف إلى المميزات السابق الإشارة إليها ، لتأكيد وجوه الشبه بين الجينية والزرادشتية . فالجينا ، مهاڤيرا ، يقابل الحى بفاقد الحياة ، مثل ديكارت الذى يقابل الامتداد بالفكر ؛ فلا يمكن الوصول إلى الخلاص إلا إذا أمكن التمييز بينهما . والشرط الأول لتحقيق هذا الغرض هو الزهد الشديد الذى لا يمكن أن يؤدى إلى نتائجه إلا عن طريق حياة التنسك بعيداً عن العالم ، وإلا بواسطة التحرر المطلق من الغرض .

ونظرية جينا الخاصة بالكارمان مؤسسة على مادية قاسية . فالكائن غير الحى (أجيفا) ليس إلا جواهر مختلفة : الامتداد (أكاسا) ، الحركة (دارما) ، السكون (آدارما) ، المادة (بودجالا) التى تستلزم تغير الأمكنة (پردايسا) ، والتى فيها تتركز البسائط (أنو) والصغائر جداً (پارامانو) . هل هى جواهر فردة ؟ نعم ؛ ولكن لا الامتداد، ولا الجزء الذى لا يتجزأ ، ولا الصغير المتناهى ، يشرح ما تقدم . فى الفُرج التى تتركها الأجزاء التى ينضم بعضها إلى بعض (سكاندا) ، وإن كانت روحية ، نجد عناصر مادية قابلة لأن يتداخل بعضها فى بعض : الكارمان ليس إلا ازدحام الروح ببقايا أعمال سابقة ورواسب مادية ؛ كما نسلم اليوم بأن داء المفاصل ناشئ عن تجمع الحمض البولى فيها . فالطريق للخلاص أو للصحة — والتعبيران متعادلان — هو أن نعيد كل مادة إلى مكانها ، وأن نطهر الروحى من المادى .

والتقشف من شأنه أن يؤدى إلى سرعة ذوبان البقايا الكارمانية ، بينما إدراك الروحية إدراكاً واضحاً مع القيام بأعمال روحية بحتة (ڤيريا) يتمم الخلاص ويؤدى إلى الحرية .

أما البوذية فقد ظهر فيها بادئ ذى بدء تعقدات أكثر مما تقدم ، فهى تتبع طريقة الوعظ الأخلاق والحمل على الأنانية والرغبة ؛ وهى تعتقد يقيناً أن قيود العبودية أو التناسخ ناشئة عن التمسك بالحياة ، وأن هذا التمسك مؤسس على خطأ نظرى . . وربما أمكن أن تكون الأنانية مفهومة ، لو كان للأنا وجود حقيق ؛ ففى نظر الجينيين له وجود وهو الروح الجوهرية . لكن الاعتقاد فى الأنا ناشئ عن جهل ؛ لأن الجسم يتحول إلى عناصر وكذلك الفكرة ، وهذه العناصر ليس لها إلا وجود نسبى ، فكل شئ يتحول إلى ظواهر أو دارما (على معنى جديد لهذه الكلمة يجب ملاحظته) ؛ الحقيق هو قانون (دارما) التركيب ، لا المادة . فهنا البوذية تقابل الواقعة الجينية وكذلك الجوهرية البراهمانية ، وكلاهما يعتقد بوجود الغيرية أو الروح (أتمان) وهكذا ، نرى أن الإيمان الأخلاق بضرر الأنانية ،والقوة الما وراء الطبيعية الجامحة الموجهة ضد الجوهرية (أناتماتا) ، هما وجهان لتبشير واحد .

هذا ، ومن المحال أن نذكر هنا البراهين التى تجعل قيمة للحدس العميق الذى جعل ساكيامونى يصبح بوذا باكتساب البوذى وهى الذكاء الكامل . هو من المحال ولو تلمسنا الطريق فى نظرية « براتتيا ساموتبادا » (أى نظرية الإنتاج الاشتراطى[1]) ولكن يجب أن نعلم أن الخلاص يتم بتحليل المركبات التى خلقها الجهل ، وهو تعبير أخذناه عن أصحاب التحليل النفسى ، إذ أنه يطابق إلى حد كبير فكرة السمسكارا ومعنى هذا المذهب الأساسى . فالخلاص ممكن

(١) ماسون – أوسيل : مجلة تاريخ الأديان عام ١٩١٥ ص ٣٠ ، ويوجد حجج عديدة مختلفة من هذا النوع ، تميز كيان الوجود وتحدد مراحل الخلاص ، نجدها فى أقدم مؤلفات الأوبانيشاد .

طالما يستطيع المرء حل ما سبق أن عقده دون أن يدرك ذلك ، وإلا لأصبح الخلاص خياليًا غير قابل للتحقيق بفعل الإنسان ، بل يتطلب تدخل المساعدة الإلهية . فنحن أمام مجموعة أسباب تؤدى من الجهل إلى الشقاء فى النظام الطبيعى، ثم تؤدى من الشقاء إلى كشف مبدئه وهو الجهل من حيث المجهود الدينى . وهى عجلة قادرة على الدوران للجهتين من أجل الحزن أو من أجل السرور ؛ هذا التساوى فى القوة المنطقية الخاصة بالقانون (دارما) ، المخضع وبالقانون المحرر ، هو بالاختصار كل الوحى البوذى الناشئ بأسره عن العبقرية الإنسانية . وفى مثل هذا المؤلف المخصص للتفكير العالمى يجب أن نعلق أهمية كبرى على هذا الحادث التفكيرى .

وقد أخذت الدعاية الأخلاقية القائمة فى الأوائل تثقل نفسها بالفلسفة ، ولم يكن فى الإمكان أن تسير الأمور على غير هذا المنوال ؛ إذ أن الشر كان يجد تفسيره فى الخطأ أو الجهل ، وأن المعرفة الصحيحة كانت وحدها ذات قيمة تحريرية . وكما أنه فى اليونان كان التفكير الطبيعى يؤدى إلى ما وراء الطبيعة بحكم أن يفترض فلسفة أولية ، كذلك التفكير فى الدارما أثار نقد أحوال الوجود أى أبيدارما ، وهى نوع من علم ما وراء الطبيعة متناسق مع الفلسفة القائلة بأن الكائن خاضع للفعل ؛ وقد أسست هذه الفلسفة على الطبيعة النسبية والمذهب العقلى المحرر .

وقد وجد هذا الغرض الأسمى مايبرره فى النيرفانا التى تعد السبب الأول للصرح التفكيرى ، وسيتخذ هذا التبرير أشكالاً مختلفة متباينة حسب مختلف الأزمنة والأوساط ؛ فقد كان فى بادئ الأمر مجرد التخلص من الرغبة والأنانية ، ثم أصبح بعدئذ الحصول على مقر سعادة بعد الموت أى فى السماء (سفارجا) . أسوة بسائر العقائد الشعبية . لكن يقينهم بأن الفعل يجعل الإنسان فى حكم العبودية ، أثار فكرة مؤداها أن النيرفانا ليست تحولاً ولا سبباً بل هى إلغاء الكارمان إلغاء تاماً .

ويقتضى الخلاص حينئذ أن يكف الإنسان عن تكديس متاع ناشئ عن

رغبته فى الحياة ، ثم وجوب التخلص فى أسرع ما يمكن من المتاع المكدس ؛ فالزهد لا يجب أن يكون مجرد قمع النفس قمعاً مجدباً، بل يتعين إنضاج هذه البذور التى تعيد غرسنا بلا انقطاع فى التناسخ ، حتى يوقف حد نمو الحياة وقفاً تاماً . وعند بوذا لم تظهر النيرفانا إلا بعد مضى وقت طويل على الإشراق المخلِّص، وهو الفترة الضرورية لتوهين التيار الكارمى الذى جف معينه من قبل ؛ وقد جاءت النيرفانا فوق الموت باعتبارها حادثاً من نوع آخر، لا يدل على مرحلة من مراحل التطور الطبيعى ، بل يشير إلى نهايته الأخيرة .

وبرغم كل هذا يوجد شىء من التشابه بين الفكرة الأولية القائلة بوجود سعادة مكتسبة إلى الأبد ، و بين عقيدة النيرفانا القائلة ، حسب معنى هذه الكلمة اللغوى ، بأن نفثات الحياة تنفث ثم تنطفئ ثم يعود امتصاصها . وهناك نقطة مشتركة باقية ، وهى أن لا شىء من هذا التشابه يخلف شيئاً ، وأن المكان الذى لا يعود المرء منه قد حل محله إلغاء تام لشروط الوجود التجريبية . وليس فى الأمر عدم ؛ إذ أن الشىء غير المادى لا يخشى العدم التام ، كما أن المجرد إذا وجد (لأن البوذية القديمة تنكر وجوده) لا يمكن أن يخشى من النسبية الصريحة . لذا كان بوذا يمتنع عن التعرض لأية مسألة تتعلق بالمجرد ، لأن من العبث بحث مثل هذه المسائل فى سبيل التحرر .

فالبوذية من حيث هى فلسفة ، عبارة عن نقد لظواهر معتبرة غير مادية ، ظواهر نسبية بحتة حسب السببية التى تبرر تواليها ، و بعبارة أعمق حسب النشاط الذى يثيرها . فهى عبارة عن مذهب عقلى ، بحكم أن الرغبة والخطأ هما مجرد جهل . ومع هذا تمتاز أيضاً هذه الفلسفة بنزعتها العرفانية التامة .

ولا ننكر أيضاً أن البوذية هى أيضاً عقيدة ؛ هى عقيدة للبسطاء المتواضعين من المؤمنين بها ، غير القادرين على إدراك كنهها ، وعلى الارتفاع إلى المكان الذى

وصل إليه زعيمها ؛ وهى عقيدة أيضاً للتلاميذ الأكثر أهلية و إدراكاً طالما أنهم لم يصلوا إلى الإشراقية . وهنا العقيدة تتحول إلى مجرد ثقة ولا تشمل أى عامل غير عقلى ، أو أى سر ؛ هى مجرد انضمام إلى فكرة الجوهرة المثلثة : بوذا ، وشريعته (دارما) ، وطائفته (سامغا) . فمهما بلغت البوذية من التفكير فهى دين بلا شك بحكم الإيمان الذى تتطلبه ، وبحكم عمل الطائفة فى تحديد العقائد ، وفى تنظيم الحياة المنعزلة ، وفى الحمية المشتركة التى تعمل من أجل الرسالة ومن أجل الشفقة بجميع الكائنات .

٤ — الفلسفات المحافظة

خضعت البراهمانية فى القرنين السادس والخامس ق.م لتحولات مختلفة ، تحت تأثير الأديان ذات الشيع ، برغم محاولتها مقاومة الابتداع . فلولا تدخل تلك الأديان الطائفية لما تجاوزت البراهمانية مجرد تفسير لعبادات ڤيدا حسب نظام الميامسا ، أو مجرد مجموعة لبحوث شرعية . لكن المشكلة الدينية أصبحت ، فى نظرها أيضاً ، مسألة خلاص برغم محاولتها الدفاع عن ذلك أو التخلص منه ؛ ومسألة الخلاص كانت ، فى نظرها أيضاً ، من أعمال العقل .

ومما لا ريب فيه أن عدة فلسفات دينية متطرفة قديمة جداً ، ذات أصل وموضوع واحد ، قد تكونت حوالى هذه المدة . وهى تشمل طبيعة مادية ، أو على الأقل طبيعية ، مع بعض مبادئ أولية عن مذهب الجوهر الفرد الغريب الذى أشرنا إليه عند الكلام على تينك الطائفتين أو الشيعتين .

وأفقر هذه المذاهب مذهب « ڤايسيسيكا » أو التمييز ؛ وهو مذهب جاف يشير إلى محاولة تحويل طبيعة الفلسفة الدينية البراهمانية إلى نظرية عقلية . ولكى يدرك المرء الخلاص يجب ؛ بل يكفى ، عدم خلط نفسه الروحية (أتمان) بموطن

الوجدان التجريبى (الماناس) ؛ فالأولى لانهائية ، والثانى صغير جوهرى فردى ؛ الأولى هى كل شىء ، والثانى هو عضو الإدراك الذى يجعل النفس الروحية على اتصال بشىء معين كلما تطلب الأمر ذلك . وتتكون المادة من جوهر فرد يشبه الذى قال به أبيقور — جواهر الأرض والماء والنار والهواء ، وكل فيها يكيّف بصفات حسية — ومن حظ أو قدر منظم يعزّ إدراكه على حواسنا (أدرستا) . ويستطيع المرء أن يتخلص من الذى قُدّر عليه إذا أدرك أن نفسه متميزة عن الأشياء المادية . وهنالك نظرية طبقات (پادارتا) تترتب بينها الكائنات ، ونظرية مقاييس (براماتا) أى طرق صحية للمعرفة ، تكملان هذا المذهب الطبيعى الأولى بنظرية المعرفة .

والسامكهيا ، وهو مذهب التعدد ، يشير إلى فلسفة أكثر تعقداً لكنها مؤسسة على دعائم مماثلة . ويفترض الخلاص فى الروح (بوروزا) أن تعتبر نفسها غريبة عن المادة (براكرتى) . وهنالك ثنوية شديدة تضع إحداهما مقابل الأخرى ، وتجعلنا نرى أن هذا المذهب متأثر بالثنوية الإيرانية . والروح ، أو النفس ، تدرك أزلية وذاتية (كيڤاليا) ؛ إذ أنها بحكم بساطتها الأبدية لا تشترك بأى وجه من وجوه الشبه مع وجوه المادة المتطورة ، تلك الوجوه التى يجب تعدادها أى التمييز بينها ووضعها فى مراكزها . وبالرغم من الثنوية ، نجد أن المادة تقع تحت تأثير جاذبية ترفعها نحو الروح ؛ فهى موجودة من أجل الروح ، وليست الروح موجودة من أجلها ؛ وذلك حتى تَعلم أو تُفهم مستقلة عنها فى عزلتها العظيمة .

أما تكوين المادة فهو مزيج من صفات ثلاث : النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . وفيما يلى تعداد درجاتها باختصار ؛ هذه الدرجات التى تتدرج من الطبيعى إلى العقلى ، لكنه عقلى لا ينبغى تفسيره بحال من الأحوال على أنه روح :

أولا — خمسة عناصر كثيفة (أكاسا) وهى الأثير ، والريح ، والنار ، والماء ، والتراب .

ثانياً — خمسة عناصر دقيقة وهى الصوت، واللمس، والشكل، والذوق، والشم.

ثالثاً — خمسة أعضاء للمعرفة (حواس) ، وخمسة للعمل ؛ وهى الكلام ، والأرجل ، والأيدى ، والتوالد ، و إخلاء الجسم من الفضلات .

رابعاً — وظيفة الأنا (أها مكارا) الناتجة عن اجتماع قوى الحواس .

خامساً — العقل (بوذى) وهو المعرفة التجريبية المتناسقة مع الطبيعة ، إذ أنها تلخصها وتدركها فلا علاقة لها إذن بالروح ؛ و إنه من الخطأ الخلط بينهما .

سادساً — اندماج أشكال الوجود هذه التى تبيّن أنواعَها بنفسها عن طريق التبسط ، وهذا هو الشكل المتطور (أفيا كتام) .

سابعاً — ومقابل هذه المادة التى تبين نوعُها يوجد طبيعة أولية (مولابراكيرين) غير متطورة (أفيا كتام) ، وقد سميت كذلك لأن التطور يجعلها لا تنفد أبداً .

كل ذلك يقع مقابل الروح الذى يصبو إليها فى نهاية الأمر ، بينما تظل مشاهدة لهذا المنظر دون اكتراث .

إنها فلسفة وحيدة فى بابها فى العالم الهندى بأسره وهى بما وضعته من العلاقات بين الطبيعة والروح ، تذكرنا بفلسفة أرسطوطاليس التى جملت علاقة بين العالم والفعل المحض (فالفعل المحض يَمس دون أن يُمس؛ هنا الروح خارجية غير مكترثة ، ومع هذا ترى ، بينما الطبيعة لا يمكن أن تدرك شيئاً فى العقل رغم محاولتها تقليده). ومبدأ التطور المقابَل بميكانيكية الجوهر الفرد يذكرنا بنظريات الطبيعة وخصوصاً نظريات عهد النهضة الإيطالية .

هذه المذاهب كانت تراث مدارس عديدة ، لكنها لم تتخذ شكل أديان ، ولم تثر طوائف مختلفة . أما أدب الأوبانيشاد فسيزدهر فى منطقة متوسطة بين الفلسفة

والدين ؛ والتعبير الصحيح هو فى نظام كشف الأسرار للمريدين . وسيكون تفكيراً نظرياً لا نظرية للطقوس ، كما كان فى البراهماناس التى يلحق بها تلك المؤلفات حسب المجموع المدرسى ؛ سيكون تفكيراً سرياً وتعليمياً لا يباح إلا للخاصة ، يعطى معانى جديدة لمدركات أو عادات سابقة ؛ سنكون أمام عقيدة لا فلسفة للمعرفة الصحيحة (بوذية أوجينية) ، ولا فلسفة للتمييز (فايسيسيكا أو سامكهيا) ؛ بل هو أكثر من ذلك ، هو عبارة عن شىء معادل لأسرار آسيا الداخلية ومصر ، حيث قد أخذوا يبحثون عن الخلاص فى الإدراك الرمزى الذى لا يمكن أن يشترك فيه إلا بعض خاصة الحكماء .

من هذا نستطيع أن ندرك أن الدين التقليدى ظل صحيحاً لدى الأرياس ، لكنهم اقترحوا له تفسيراً جديداً أكثر تعمقاً . وهذا التفسير المثقل بفلسفة الآخرة يرمى إلى ما بعد هذا العالم ، بينما فكرة البراهمانيين تترك العبادة فى خدمة الحياة المادية .

هذا ، والمفروض غالباً أن أقدم الأوپانيشاد وهما البَراعْداريَنيا كا والشَّنْدوجْيا يسبقان البوذية عهداً ، وربما كانا غريبين عنها . بعكس سائر الأوپانيشاد ، فربما خضعت لتأثيرها ، وبعضها يرجع إلى عهد قريب . أما أهمها فقد وضع بين القرن السادس ق م والقرن الثانى ب م . فهى تمر بنا من مرحلة البراهماناس إلى مرحلة الملاحم وسير الأبطال (حوالى عهد الميلاد) حيث يتأكد التوفيق بين السامكهيا واليوجا ؛ كأن هنالك معادلة بين التفكير النظرى فى السامكهيا والعادات العملية الخاصة باليوجا . ثم تسير بنا إلى المرحلة التى استوعبت فيها البراهمانية جميع هذه العبادات الشعبية ، إذن ، نحن نجد كل شىء فى الأوپانيشاد حسب الأزمنة والأوساط التى وضعت فيها ؛ فحذار أن نضعها فى مرتبة واحدة ، برغم أن الفلسفة الدينية المحافظة تجعلها جميعها موضع احترام واحد .

أما الابتكار أو الطرافة فلا يتصف بها إلا ستة أناشيد من أقدمها عهداً ، وقد كانت موضع إعجاب شو بنهور بسبب جمال تعبيراتها وما ورد فيها من فلسفة كلية ودائمة . لكن شو بنهور لم يستطع ، لافتقاره إلى الأسانيد ، أن يميز الهوة التى تفصل بين هذه النصوص والسوترا البوذية . ومن الخطأ فى المقارنة أن نجارى أمثال دِيسين ، من صغار الفلاسفة ، فى محاولة التقريب بين الأوپانيشاد وأفكار أفلاطون وكانْت ؛ فمثل هذه المقارنة لا معنى لها طالما أنها لا تستند إلى تقدير قيمة هذه النصوص تقديراً صحيحاً فى نظر الهند نفسها .

ولنكرِّر ، أن الأوپانيشاد تؤكد تدخل ميل للخلاص الأبدى ، عن طريق العقيدة ، فى تفسير دين له طقوسه وله سموه ، ولهذا السبب أصبح للأوپانيشاد شكل الرموز . كما نضيف إلى ما تقدم ، أن أهم شيء فى الحلّ المبين هو وضع معادلة بين العالم الصغير والعالم الكبير . ولما كانت الروح الفردية تساوى البراهمان المطلق ، فان البراهمان يستحق اسم أتمان بكل معنى الكلمة ؛ أى أن براهمان يساوى أتمان : هذا هو الجديد ، أو التجديد الحاسم . فالأستاذ يستطيع أن يكشف السر للمريد قائلاً : هذا المجرد ، هذا البراهمان العالمى الخالد ، هذا هو أنت ؛ فهو تماثل أو اتحاد المؤمن والله .

بل أكثر من ذلك ، حيث إن السماء المفهومة المدرَكة (وهنا نعترف بأننا اتفق لنا أن وجدنا مشابهة غير مفهومة لفلسفة أفلاطون) هى المكان الذى يقيم فيه الأموات الصالحون ، فان الكشف للفرد بأنه الله هو البرهنة له بأنه مات ، وأنه اجتاز حدود الوفيات والمواليد فأصبح حراً إلى الأبد .

إن هذا معنى هندى لحكم إذا فصلت من النصوص الموجودة معها ومن الجو المحيط بها ، بدت إيلية ، بل سبينوزية ؛ فنحن أرقاء فى التجربة المحسوسة ،

ومستقلون فى الأبدية . و بعدئذ ستقرر الڤيدا أننا لسنا عبيداً إلا ظاهرياً و بنسبة جهلنا : وهى طريقة لإدخال الحدس البوذى فى الفلسفة الدينية المتطرفة .

٥ — الديانات الطائفية

فى النقطة التى وصلنا إليها الآن استولت البراهمانية على تراث الڤيدا وضمت لنفسها عدة فلسفات ، وكذلك اليوجا التى تعتبر أقل المذاهب مقاربة للڤيدية . و يبدو أن البراهمانية تعلق على غرضها الأصلى أهمية أقل من ذى قبل ، أخذت تفرض على نفسها عرض الطوائف المبتدعة : أى التحرر من فكرة التناسخ ؛ وأصبح لها نيرڤانا خاصة بها هى البراهما نيرڤانَم ، وغرضها السمو بالفرد الذى اتخذ شخصية براهمان . ولنضف إلى ذلك أنها ، أى البراهمانية ، صبغت العبادات بصبغتها الخاصة ، حتى لا تطغى تلك الطقوس عليها . أما الإخلاص للتقاليد الطائفية فلم يستمر إلا مقابل تضحيات دائمة .

وقد فاقت الطبقات الشعبية الصغرى والأوساط التى لم تتأثر بالهندية الأور بية إلا تأثراً ضعيفاً ، الجماعات البراهمانية فى تقبل تمنى مجىء المخلّصين ؛ وهى الفكرة التى انتشرت فى آسيا خلال نصف الألف الثانى قبل المسيح ، والتى أسس عليها دين الفقراء والبسطاء كما رأينا فيما يتعلق بزرادشت . وهكذا انتشرت طقوس الدعاة والزراع فى الهند الكنجية ، وخصوصاً فى البنغال ، وأدخلوا عند سكان الجبال ورعاة الأبقار البعيدين عن طقوس الكهنة أنظمة براهمانية ؛ وأر يستوقراطية حر بية مماثلة لتلك التى سادت لدى الجينيين والبوذيين .

لقد ظلت جميع الأمور مجهولة فى العصر السابق لتاريخ العبادات بسبب الافتقار إلى مراجع عنها ، حتى جاءت البراهمانية واتخذت تلك العبادات لنفسها ، وأدخلت عليها ما رأت من تطورات . ور بما سادت فى بادئ الأمر عبادة الوحوش

التى وجد أثرها فى فكرة السامسارا ، باعتبار أن هنالك حياة مشتركة بين الناس والوحوش ؛ وربما سادت أيضاً عبادة علامة التذكير (لِنجا) ، إذ أن التوالد وخصب الأرض متماثلان دائماً . لكن كتابى الماهابهارانا والرامايانا يدلان على أن دعاة الأثوار والأبقار كانوا يبجلون آلهة متخذة أمثلة عليا مثل الفازوديفا ، أى الإله النور ، وهو يقارب آلهة إيران ، وكذلك النارايانا الذى يعد النموذج الأول للجنس البشرى ، أو كرشنا البطل الأسود الذى يرجع أصله غالباً إلى الدارڤيدية ؛ وهو راع تحول إلى قائد عربة فى مؤلفات الملاحم ، ثم عاد فأصبح راعياً محبا للراعيات — كما جاء فى كتب طفولة كرشنا التى وضعها المتصوفون البنغاليون — و بعدئذ بذل جهد جبار لتحويل كل ذلك إلى إبهام أو تجريد بمعرفة الشعراء الغنائين البراهمانيين ، فاندمجت جميع تلك العبادات المتعددة وأصبحت اثنتين مقاربتين للتوحيد ، أولهما دين سيفا والثانى دين فشنو ، وكلاهما متصل اتصالاً كبيراً وصغيراً بالآلهة الڤيدية .

و يؤخذ مما جاء فى ريج ڤيدا أن رودرا روح شريرة تنقض على قطعان الأغنام فتبيدها ، لكنها قد تحافظ عليها إذا عمل على رضاها (سيفا) ؛ فإذا تم ذلك احتفظ الإله سيفا بالمظهر المزدوج لأصله المتواضع ، وهو مظهر المبيد ومظهر العطوف . وهكذا سيظل الإله سيفا راعياً (پاتى) ، بينما يكون مريدوه قطيعاً (پاسو) . وليس هنالك أية وحدة دينية رمزت بمثل هذه القوة للمجرد المتناقض ؛ فهو يهدم وينشئ فى آن واحد ، يرعب و يواسى فى آن واحد . فباعتباره لنجا ، هو مثل إله الحقول والكروم الذى يخصب ، وهو فى الوقت ذاته يتجسد فيه الزهد إلى أقصى حد . وهذه المرونة التى يتلاعب بها هذا الدين فى المظاهر المتناقضة ، قد عبر عنها فى قصة سيفا الخرافية ؛ حيث يرقص رقصات توقيعية عديدة ، فيؤدى بها أنواعاً شتى من أمور السحر . وسيصبح سيداً (شعاراً) على مريدين عديدين ،

يختارون من بين أنصار الآلهة الفظة المخيفة التى كانت سائدة فى جنوب الهند ، كما يختارون من بين الفلاسفة أصحاب مذاهب سامكهيا أو ڤيدانتا .

كان فشنو الڤيدى عبارة عن دخول النور فى كل مكان . فهو الذى يستحق أن يتوسل إليه باعتباره سفارا ؛ وهو ناشئ عن امتزاج ڤازوديفا ونارايانا وكرشنا وكان مريدوه يعتبرون أنفسهم باجاڤاتا ، أى متشيعين لسيد معبود وسعيد . أما العلاقة بين الإله والمؤمن فيمكن تفسيرها كالآتى : يصبح الإله قابلاً للاشتراك ؛ وعلى ذلك يكون المؤمنون مجتمعين فى طائفة واحدة أساسية بحكم اشتراكهم فى إله واحد . والشعور الذى يتملك هؤلاء المشتركين (باكتا) هو الباكتى ، أى الاتحاد فى تقوى مشبعة بالثقة ؛ على أن روح الغزل البنغالية ستحول هذه العقيدة من الهدوء إلى وثبات حب. ثم سيصبح اليوجا من أنصار مذهب التأليه أو التوحيد ، فيحاول مزج الأرواح بالله . وهكذا ، ستتلاقى الأديان بالفلسفات وتسير جنباً لجنب ، وستتوالد الأولى من الأخرى وبالعكس ، أو ستتحول الأولى إلى الأخرى .

هذا الخليط المضطرب المتماوج ، الذى يشير إلى امتزاج الأجناس والأوساط والأزمنة فى نظام العقيدة ، هو المذهب الهندى . لقد طبعه البراهمة بطابعهم ، وأضافوا كثيراً من العناصر الغريبة إلى العامل الآرى . وهـذا التلفيق الذى بدأ بالملاحم ونحوها استمر فى البورانا والتانترا . وبما أنه سار مضطرباً وعلى غير تنظيم ، كان يمثل الحقيقة الهندية تمثيلاً أدق وأصدق من المذهب الدينى البراهمانى المجرد .

٦ — العربة الكبرى

وحوالى القرن الثانى للمسيحية ظهر ضرب جديد من البوذية ، ظل حتى القرن السابع يثير حركة فلسفية قوية فى التاريخ الإنسانى .

ولما كان هـذا المذهب عربة تقود الإنسان إلى الخلاص ، فقد اعتبروا أن

النظام الأولى لم يوضح الحقيقة إلا توضيحاً تقريبياً ؛ ولذا اعتبروه عربة صغرى (هينايانا) وقابلوا به عربة كبرى (ماهايانا) ؛ وقد تم هـذا التحول فى شمال غرب الهند تحت التأثيرات الإيرانية واليونانية .

وفكرة « الإرهاب » القديمة ومعناها القديس الذى وصل إلى النيرفانا بالتخلص من الشهوات والجهل ، قد ظهرت من جهة قليلة الاتصال بفلسفة ما وراء الطبيعة ، ومن جهة أخرى قليلة الإيثار والتجرد من الغرض .

و إنه حسن جداً أن ينال الأنسان الخلاص عن طريق أهوال التناسخ ، ولـكن كان يجب أيضاً التفكير فى خلاص المخلوقات عن طريق آخر ، إما بإطالة الإقامة فى سامسارا ، أو بتأجيل النيرفانا . فكان على مريدى التحول إلى بوذا أن يعتنقوا فكرة الإشراق ، لذا نالت حالة البوزيساتفا (كائن بوذى) حظوة عظيمة . والأشخاص الذين من هذا الطراز أخذوا يتكاثرون فى خيال الشعب و بحكم العقائد ، فأصبحوا لا مجرد أبرار ، بل مخلصين حقيقيين كما كان الأمر عند الإيرانيين ، و بذلك اجتمع حولهم مريدون كثيرون .

ولنا أن نذكر على سبيل المثال « أفالو ـ كتسفارا » الرحيم الذى اعتبره الصينيون صورة السيدة العذراء ، كوانيين ، وكذلك ميتريا وهو بوذا المصور المستقبلة ، المأخوذ عن ميترا مع تعديله إلى ما يطابق احتياجات البوذية . وقد كثرت البوذات فى كل مكان : وكان أكثرهم احتراماً هو الشبيه بالإله الشمسى وهو أميتابها ، أى النور اللانهائى . ثم اخترعت الأساطير آدى بوذا ، وهو بوذا الأصلى ، وكذلك اخترعت الفلسفة بوذاتية ، أى الجوهر العام المشترك بين البوذا العديدين .

وهكذا ، أخذ بوذا يبعد شيئاً فشيئاً من الطبائع البشرية ، ويشترك فى تكوين أسطورة شمسية ، كما ذكر لنا سينار ، ومثل أعلى (كساتريا) ، العاهل

العام ، الذى ما لبث أن تحول إلى إله مطلق واحد ومتعدد خالد ومتركز فى مختلف الكائنات المتوسطة بين الله والعالم المادى .

ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى التناقض الذى جاء فى هذا النظام ، مخالفاً لجميع مبادئ البوذية الأساسية ، إذ امتاز بالوجودية والجوهرية فى مذهب قد أسس فى الأصل على دعائم نسبية عامة ، وسيجىء مهايانا فيدخل فى البوذية تحت اسم جديد : الجوهر الواحد الخالد الموجود فى الأوبانيشاد وفى الفيدانتا .

ولم يكن هذا هو أول مهايانا . فإن نقطة قيام العربة الكبرى موجودة فى أدب براجنا باراميتا ، وهو حكمة كاملة متعلقة بالسفسطة القديمة جداً .

لقد كانت العربة الصغيرة قد تغالت فى استعمال الحجج ، سواء لإفحام خصومها ، أو لتأييد عدم جوهرية العالم . أما الآن فإن الجدل يعمل تأثيره الهادم ببطء فى الأفكار التى كانت البوذية الأولى تعتبرها صحيحة قائمة على أساس . إنهم اعتبروا سامسارا شيئاً فارغاً ، والنيرفانا شيئاً فارغاً كذلك ؛ فهما لا يتقابلان بعد كشقاء أو خطأ أو خلاص أو حالة نهاية : فليس فى هذه المدركات أى شىء من الصواب ، وعلى ذلك فإنها كلها متساوية متعادلة .

اكتشاف غريب ، وعقيدة جديدة ، ونظرية ستروق لدى المادهياميكا فى القرنين الثانى والثالث . ولم يعودوا بعد مكتفين بالتدليل على أن الخلاص يفترض نظرية نسبية للظواهر أو دارما ؛ بل يقولون إن كل ظاهرة ليست بظاهرة . وكذلك الاستنباط الذى يتوصل به من الأول إلى الآخر ، استناداً على تفسير علامة معينة (لا كسانا) ، لن يؤدى إلى نتيجة : فكل علامة هى لا علامة . والفراغ العام (سونياتا) معناه أن كل شىء لا مميزات له ولا طائل تحته (أنيميتا ، أبرانيهتيا) .

فهل هذا تبشير بالعدم ؟ هكذا رأى خصوم هذه الفلسفة (يوجا كارا) . مثال

ذلك أن ناجارچونا وآرياديڤا كانا يكونان مثل باسكال ، أى من أنصار نظرية الشكاك ، لكنهم كانوا فى الوقت ذاته ميالين إلى عقيدة تفرض عليهم التشكك فى مقدرة العقل على إدراك الحقيقة . ومع ذلك فأى دين يمكن أن يقوّى بإنكار تام للمعتقدات ؟ لذا تميل إلى التسليم بأن المادهياميكا كانوا منتمين إلى عقيدة تأكيدية جدًا ، وهى على ما نظن النسبية المطلقة .

وقد اعتبرت ظاهرية العصور الأولى سطحية جداً ، فرؤى التجاوز عنها ؛ وذلك ما أثار قيام فلسفة وجودية الكائنات ، أو وجودية الفراغ . وهذان الفرضان المتعلقان بما وراء الطبيعة اعتبرا عبثاً فى نظر مؤسس البوذية .

وهناك إلهام ثالث سائد فى أقوى المدارس ، وهو مذهب اليوجاسارا الذى أنجب مفكرين رفعوا المواهب الفلسفية الهندية إلى الذروة . وكلمة يوجاسارا توازى الاعتراف بالإيمان ؛ وهى تشير إلى النية فى اتخاذ مسلك اليوجيين . وليس الأمر بلا شك مجرد انضواء تحت لواء يوجا القديم المستديم حيث يتحقق الزهد عن طريق كبت العقل ، بل يتعين تحويل زهد يوجا إلى مذهب عقلى غير مجرد بل له حياته ؛ أى إلى حياة عقلية ، لا مجردة ، يحياها الإنسان حقًا . فالنظام القديم الخاص بتنسيق الوظائف الحيوية يجب أن يتحول إلى طريقة يكون الغرض منها تحقيق الروح ، وهى عبارة يجب أن تؤخذ بحرفيتها ، فاليوجا يجب أن يهدم الوجدان التجريبى الذى استعبدته الحواس . ومن جهة أخرى ، فإن هذا النظام لا يحكم فى بادئ الأمر بأنه يوجد فى الإنسان أشياء أخرى عدا الوظائف الحيوية المندرجة ، بل هو لا يفرض وجود الروح . اللهم إلا على شكل يوجا مبرهمة . والتجديد الذى قام به اليوجاسارا هو أنهم وضعوا نظاماً دقيقاً للوظائف الحيوية المسيطر عليها سيطرة تامة لرفعها إلى مستوى الروحية الخالصة ، فأعلى عمليات اليوجا القديمة ، أى التأمل وجمع الحواس والفكر (ديانا ، سماوى) ، ستؤدى إلى تمرينات تركيز

تشتد باستمرار ؛ عمليات ليست سلبية ، بل إيجابية ، ليست هادمة للتفكير ، بل جالبة له . وقد فتح الطريق أمام مثالية مطلقة إنشائية قد نجد فكرة عنها فى مثالية « فخته » ، و إن كانت مثالية « نوفاليس » تعطينا فكرة تقريبية غير كاملة عنها ؛ إذ أن الهند لا تفصل أبداً الفكرة عن العمل ، فهنالك الأفكار عبارة عن سحر .

فإذا نظرنا إلى البوذية باعتبارها تجربة فلسفية عظمى ، يتضح لنا أنها بدأت بموقف يشبه موقف دافيد هيوم ، ولم تصل إلى موقف بركلى إلا بعد مضى سبعة قرون . ولسنا نجهل خطر المقارنات ؛ لكننا نعلم أن المذاهب لايجد أحدها مكانه بالنسبة للآخر — أى أنها لا تفهم — إلا عن طريق المقارنات . فنظرية « فيجنانا ڤادين » ، أو نظرية « فيجناپتيماترا » . (لايوجد إلا أفكار) ، توافق فى إبهامها المثل المأثور « الموجود إما مدرِك و إما مدرَك » أما التطور التالى ، الذى جاء عن طريق مذهب « يوجا كارا » ، فإن المقارنة تصبح فيه مباشرة ، لا عكسية ، بين المغامرة الأوربية والمحاولة الهندية : فوجهة نظر « فخته » أو « شيلنج » تعقب وجهة نظر بركلى ، وسنجد سمات مشتركة بين مذهب كَنْت النقدى و بين علماء نقد المعرفة الكبار فى القرن السابع .

بزغ المذهب المثالى فى وسط القرن الخامس فى فلسفة « أسانجا » وأخيه « ڤازو بندو » . وكان هذا الأخير قد وضع جزءاً كبيراً وقيماً من العربة الصغرى (آبيدارما كوسا) ، لكنه تحول بعدئذ إلى العربة الكبرى تحت تأثير أسانجا ، وأخذ يكتب مؤلفات عدة يبرهن فيها على وجهة نظر بركلى (فيجناپتيماترا) . أما المثالية على طريقة « فخته » — ونعتذر عن هذه التعبيرات — فقد استعرضها بقوة جديرة بالإعجاب أخوه مؤلف ماهيانا سوترا لامكارا . ونظرية مادهياميكا الخاصة بالفراغ العام لم تترك نهائياً . بل اتخذت أساساً لنظرية أنا ولا أنا ، ثم كان بعدها الجدل فى وضع سلسلة تدريجية من الخطط أو العوالم التى تدرجت فى المجهود التصوفى .

إن جميع هذه العمليات الأزلية ، باعتبار أنها تتم فيما وراء النظام العادى والحس للروح التجريبية صانعة الطبيعة ، تؤيد نشاط الأيافيجنانا ، وهو العقل الباطن الذى لا يدرك والذى لا يعتبر جوهراً روحياً . ألا يستدل من ذلك على أن فكرة البوذى ساتفا ، وإن لم تكن مشوبة بالفردية تعد دعامة لأفكار فردية ضعيفة ؟ فهذه الأفكار تعيش فى تلك ، لكن تلك تركزها وتحصل منها على قوى عجيبة لخير الخلاص العام ورحمة بالجميع . فبوذا لا يتجسم فيه القانون فحسب (مثل دارما كايا أى جسم القانون) ، بل يصبح قابلاً للاشتراك ، ويخلق جاذبية مشتركة (مثل سامبوجا كايا أى جسد تمتع مشترك) ؛ وهو فنان فى ضرب من السحر والتخييل (مثل نيرمانا كايا) . هو يخلق تخيل الحقيقة وطريق الروح فى آن واحد ، ويختلف عن الإله بتوليه وظائف إلهية : صانع ومخلِّص .

وقد خرج من المدرسة المثالية فرع ازدهر فى نظرية المعرفة وفى المنطق . وأهم العوامل التى أدت إلى يقظة الاهتمام بصناعة التدليل هى تأويل البراهمة ، وتفكير رجال النحو ، وجدل السوفسطائيين ، وتشكك المادهياميكا . وأخيراً ، كان من نصيب « ماهايانا » إقامة منطق لا يقل إدراكا لأغراضه ووسائله عن منطق أرسطو . وقد وضعه ديجنانا فى النصف الثانى من القرن الخامس ، وشرحه دار ما كيرتى فى القرن السابع . ولا يهتم هذا المنطق ، خلافاً لمنطق أرسطو ، بالتصورات العامة ؛ كما أنه ، خلافاً للطريقة التجريبية الخاصة بالمنطق الذى وضعه نيايا ، لا يهتم بتفسير العلامات (كما هو الأمر عند جون ستيوارت ميل) بل كل همه الأفكار .

وهنالك ارتباط طبيعى (سفابها فابراتيباندا) بين العقل المقنع (سادهانا) ، و بين الاستنباط المدلَّل عليه (سادهيا) . وخير من درس هذا الموضوع الأستاذ شير باتسكى ؛ فقد درس هذه النظرية درساً عميقاً ، فاتضح له أن المطالب المرتبطة

بالتفكير الإنسانى عامة هى وحدها التى تستطيع تأسيس علاقات عامة ضرورية ؛ وذلك يطابق ما سيشير إليه « كَنْت » فيما يسميه أحكاماً تركيبية أولية .

وأخيراً ، لم نستطع أن نقدم هنا إلا بيانات موجزة عن نصيب البوذية الأكبر فى الفكر الفلسفى الهندى . فقد نشأت الفلسفة الهندية عن التفكير البوذى ، كما أن الفلسفة الغربية الحديثة ، قد بدأت من عهد الإصلاح . ومنذ القرن الثانى شرع المحافظون فى وضع « سوترا » أرادوا بها تحديد المذهب وتوضيح تعليم المذاهب القديمة (دارسانا) ، رغبة منهم فى الدفاع عن أنفسهم من البوذية . وفيما عدا بلاد نيبال وسيلان أخرجت البوذية من بلاد الهند نفسها على أثر الغزو الإسلامى ، ولكنها امتدت إلى التّبت والسند (آسيا الوسطى) ، والمغول والصين ، وبرمانيا والهند الصينية وجاوا وسومطرة ، واليابان ؛ وبذلك حققت تجانساً كبيراً جداً فى ثلثى القارة الآسيوية .

٧ – العصور الوسطى والحديثة

أصبح الفكر الهندى احتكاراً لطائفة البراهمة بعد حذف أهم ابتداع ؛ ولكن الهندوسية حلت محل البراهمانية القديمة كما هو معروف . وقد اتسقت أكثر المذاهب مع المذهب المؤله نظراً إلى توزع العقائد بين ديانتى سيفا وفيشنو ؛ ومنذ ذلك التاريخ أصبحت المسائل الهندية توضع فى صيغ مقاربة لتلك التى كانت توضع بها مسائل الغرب المسيحى : هل ننجو بأعمالنا أو برحمة إلهية ؟ ثم جاء أثر الإسلام وقوّى هذا التشابه . ومع ذلك فقد كانت الروح المشتركة تمقت هجر الوثنية ديناً ، وهجر مذهب الحلول من الوجهة الميتافيزيقية .

وقد قامت مذاهب واضحة على أساس الأوبانيشاد ، ولكن كان ينقصها التناسق ، وكان بعضها يقترب و بعضها يبتعد من الطرفين، وهما : الواحدية الفيدانتية

والثنوية السامكهية . ويرجع النفوذ الذى بلغته الفيدانتا لدى المحافظين فى الدين إلى الأصل الذى استقته من الأوبانيشاد ، وإلى الإلهام الذى وجدته بالرغم منها فى التأثير البوذى . ومن السهل علينا أن نحدد مركز الأوهام فى الأمور الحسية ، أو مركز الحقيقة فى براهمان — أتمان ، أى الجوهر الأوحد . وعن هذا المذهب استطاع « سانكارا » معاصر شرلمان أن يسيطر على النفوس بقوة لا نظير لها . إلا أن براهما سوترا ، الذى كان هو أشهر شارحيها ومؤوليها ، ستصبح بعدئذ موضع شروح أخرى تميل إلى الثنوية المخففة ميلاً كبيراً أو صغيراً حسب الظروف .

فمنذ ذاك التاريخ أصبحت الروح الفلسفية غير موجودة إلا لدى المؤولين ، أما الإلهام المبتكر الطريف فقد نضب معينه . وجاء التانترا فأخذوا يستخدمون الطقوس القديمة والسحر الأولى ، مضيفين إليهما تقاليد اليوجيين ومجهود التحقيق الروحى الذى بشر به البوذيون (سادهانا) .

وقد ظهر دائماً فى تلك العصور عدد كبير من كبار المتصوفين ، أمثال : كيتانيا وناناك ، وكبير وغيرهم حتى يومنا هذا ؛ ولكن منذ القرن السادس عشر ، احتل الغربيون الهند فأوشكت أن تفقد روحها باتصالها بالمسيحية ، فضلاً عن اتصالها بالعلوم الحديثة ، وبمذهب الاستعمار الأوربى المادى ، ولكن هذه الروح أخذت تدافع عن نفسها متدرعة بجينية غاندى وشعر طاغور الغنائى ؛ وقد دخلت عليها تغييرات فتحولت إلى وطنية واردة من الخارج عن طريق توحيد البلاد توحيداً أشد أثراً من أى عصر سابق ؛ وإلى جانب ذلك أعيدت إلى الهند روحها بفضل علم الغربيين أنفسهم ، وذلك بوساطة الطرق التاريخية واللغوية . مثال ذلك أن بورنوف وسلفان ليفى قد ردوا إلى تلك الروح معنى الجهد البوذى .

٨ – العلم الهندى

للتوسع الذى اتخذه الفكر الفلسفى فى الهند أهمية كبرى ؛ لـكن انتشار التفكير النظرى الهندى فى العالم قد اقتصر تقريباً على إحدى طوائفه وفرقه . على أن نصيب هـذا الفكر فى الحضارات الحديثة يبدو قليلاً بالنسبة إلى ثقافات أقل منه فلسفة ، كثقافة ما بين النهرين أو ثقافة مصر .

ففى ميدان العلوم أخذت الهند أكثر مما أعطت . وبديهى أن من يأخذ يقبل عن طيب خاطر ما يعطى إليه كما هو ، ولا يحاول إعادة بنائه والعودة إلى مبادئه ، وكان من ذلك أنها لم تفهم الأسس النظرية فهماً كافياً .

فاليونان قد استخلصت الهندسة والحساب من تراث مصر العلمى المكتوب فى المساحة أو البناء . أما الهند التى فكرت فى الرياضيات بعد ألف سنة من تاليس وآلاف السنين من البابليين ، فإنها أظهرت ضعفاً حدا بها إلى قبول العلوم بشكلها الحالى دون نقدها ، لأنها كانت فوق مستواها . وفضلاً عن هذا ، فلما كان ينقصها المران الـكافى للبحث عن أحوال المركب فى البسيط ، كما كانت أكثر ميلاً إلى مواجهة العناصر بالنسبة إلى المجموعات ، لم تطبق الرياضيات إلا فى فن المعمار وفى الفلك ، كما أنها لم تهتم بالـكيميا إلا باعتبارها طريقاً للطب .

فالسولفاسوترا لمؤلفها أباستامبا كتاب فى الهندسة العملية المطبقة على تشييد الهياكل ، ومن المجازفة أن نعتبره سابقاً للقرن الثانى ق م . وفيه نجد طريقة بناء الزوايا القوائم والمربعات والمستطيلات ، وذكر قضية فيثاغورث الرياضية . أما علم الفلك الذى يحويه كتاب سيدانتا فلا يرجع إلى أكثر من القرن الخامس ب م ، بل على الأحرى إلى السادس إذا كان من مؤلفات أريابهاتا الذى ولد عام ٤٧٦ .

وهذ المؤلف الذى يعتبر أن الفلك القائم على نظرية الدائرة التى وسطها على

محيط دائرة كبرى وهى نظرية هندية ، قد جعل قيمة لحرف T فى الهندسة ، ووضع قاعدة لحل المتعادلات البسيطة غير المعينة . ويؤخذ مما قال سان جوبتا أن السيدانتا يمثل طرقاً فلكية أجنبية أدخلت إلى الهند قبل عصر أربابها : ومثال ذلك أن كتاب روماكاس أدخل إليها الفلك الإغريقى ، وكتاب پوليساس أدخل الفلك البابلى ، وهذا المؤلف الأخير قد وضعه فاراها ميهيرا حوالى عام ٥٥٠ ب م ؛ ونجد جدولاً للجيوب وقاعدتين من قواعد حساب المثلثات ، كما نلمس فيه أثر بولس الإسكندرى ، وأثر بطليموس أيضاً عن طريق غير مباشر . وفى كتاب سورياس يسيطر أثر العبادات الشمسية مدركة على الطريقة الإيرانية الإغريقية : ففيه يتقدم الدين على الفلك فى المنزلة والمرتبة .

لكن براهما جوبتا الذى ولد عام ٥٩٨ ب م عارض أولاً أربابهاتا ، ثم عاد فأتم عمله فى كتاب كهاندا كهياديا كا (٦٦٥ ب م) . والفلك الموضوع على طريقة براهما جوبتا سينتقل إلى طلاب العلم العرب بواسطة كانكاه فى عصر المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥ ب م) قبل أن يعرفوا شيئاً عن بطليموس[١] .

وبالإجمال ، نستطيع أن نستنتج أن الفلك الهندى قد أخذ عن هذه المذاهب الكلدانية ، لكنه لم يأخذ التراث العلمى البابلى ، وأن التأثير اليونانى المتوالى أو المتعدد النواحى هو الذى أثر فيه . ولنضف إلى ذلك أثر الصين الذى ظهر قبل القرنين السادس والسابع ، حين وقعت الاتصالات المستمرة بين البلدين ، وهو أثر أقل مباشرة من أثر الصين نفسها فى الفلك الفارسى المصطبغ بصبغتها[٢] .

---

(١) ب . س . سان جوبتا ، كهاندا كهياديا كا ، كلكتا عام ١٩٣٤ م .

(٢) إن منطقة بروج القمر الإيرانية هى مذهب أو نظام ال« سيو أيل رى » مشوها ، ويقول الأستاذ « رينيه بيرتيلو » فى سلسلة مقالات نشرت فى مجلة ما وراء الطبيعة والأخلاق (١٩٣٤) إن الفلسفة الهندية تعتبر صدى للعلوم الكلدانية . وحقيقة ، إن علم حياة الكواكب

كذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة فى الهند ، فإنها كالفلك لا نفهم مستقلة عما ذهب إليه الغرب فى علم الطبيعة . وهى تبدأ بخطتين مختلفتين : نظرية ثلاثة أحوال المادة ، ونظرية العناصر الأربعة أو الخمسة . وقد جاءت السامكيهيا القديمة فحاولت دون سواها التوفيق بين هذين الإدراكين وجعلهما طريقة أو مذهباً واحداً .

والجونا الثلاثة أى حالات المادة غير الروحية ، قد أشرنا إليها ، وأسميناها الضوء والحركة والظلام ، وهى تعابير لا تدل تماماً على المدلول العام الذى يقصده الهنود من كلمات : ساتفا وراجاس وتاماس . ولكن مما لا شك فيه أن هذه التعابير أو المصطلحات نجد نموذجاً سابقاً لها فى الثلاثى المعروف : سماء وجو وأرض ، التى نجدها فى الأوبانيشاد القديمة ، وفى اليونان العريقة فى القدم ، بل وفى الثالوث الأشورى الأقدم : سن إله السماء ، إيئا إله الماء ، إنليل إله الأرض . وكلاهما : هذا التثليث وذاك الثالوث كانا قابلين للتفسير باعتبارهما نظرية العناصر : النار ، والماء ، والتراب .

و إذا كان عدد الجونا ينتهى برقم ثلاثة ، فإن عدد العناصر قابل للتوسع ؛ فهى أربعة فى الأوبانيشاد التالية كما كان الأمر فى نظر أمبيدوكل . فالهواء أو الريح يأخذ بدل الماء (المطر سابقاً ، والبحر لاحقاً) دور المنطقة المتوسطة بين السماء والأرض . ثم تصبح تلك العناصر خمسة بعدئذ فى الملاحم ، كما نرى فى مؤلفات

انتقل من بابل إلى الهند والصين على السواء ، ولكن يبدو لنا أن أثره فى الهند كان محدوداً نوعاما . ونجد هذا الأثر فى بعض المؤلفات الفلكيه بشكل واسع ، وبخاصة فى نظرية البورانا عن العصور الكونية (كاليا) . لكن فكرة القانون الطبيعى ، التى يعتقد هذا الأستاذ وجودها عند الكلدانيين ، ظلت لا يكترث أصحابها بالتفكير القلق الهندى الذى يرمى ، كالفن الهدى ، إلى تجاوز حدود الطبيعة ، بل إلى تكوين مرحلة بعد الطبيعة (بارافيزيقا) .

* أظن أن حرف «س» اختصار لكلمة « سوترا » تلحق بكل من هذه الكلمات الثلاث . (المترجم)

أرسطو ، إذ يضاف إليها الأثير (أ كاسا) ، وهو وسط مذبذب يوجد فيه جميع الأجسام[1] ومع ذلك ، فمن أجل الاحتفاظ بالجونا والعناصر معاً روئى التغاضى عن تأويلها باعتبارها ناراً وتراباً وتعبيراً وسطاً ، وأعطيت معنى أكثر تجريداً ، وقابلاً للتطبيق على الوجود الطبيعى بأسره .

وهكذا ، أصبحت ساتفا تدل على الضوء والخفة أكثر من دلالتها على النار ، وأصبح معناها مجرداً لكنه أساسى ، أى أنه يشير إلى الشىء الأصلى فى الكائن (سات) ؛ وتاماس أصبح يدل على عكس هذا المعنى ، أى على الثقل والظلمات والركود ؛ وراجاس صار يدل على الوسط ، أى على حالة الامتزاج أو الاتصال ، على الحركة والنشاط نحو ما هو أحسن أو ما هو أسوأ ، مثل الشجاعة عند أفلاطون بين العقل (نوس) والشهوة .

ومن الضرورى الإشارة إلى هذا التشابه إذا أريد معرفة تطبيق الشرح الخاص بالصفات الثلاث على الروح التجريبية (ماناس السنسكريتية ومانس اللاتينية) ، وهى جزء لا يتجزأ من الطبيعة .

هذا ، ونظرية الجوهر الفرد الهندية تعبر عن فكرة متوسطة بين الجونا والعنصر ، وهى لا تستعبد العنصر ، إذ يوجد عند الفايسيسيكاس تعابير خاصة بالنار والتراب إلخ . لكن هذه النظرية تستبعد الجونا ، إذ أن السامكيهيا ليس من أنصار النظرية الفردية ، كما أن أنصار النظرية الفردية يجهلون الجونا . والذى نسميه جوهراً فرداً هنديا هو الآنو ، بل هو أكثر من ذلك البارامانو ، أى النهاية الصغرى الممكن إدراكها والتى تتصور عن طريق المشابهة مع النهاية الصغرى لما يمكن الشعور به ؛ فهو ليس غير قابل للتجزئة ، بل هو مقارب للأيلا كستون الأبيقورية . وهذا الجسم الصغير له عدة اتجاهات : فوق وتحت ، ويمين ويسار ،

---

(١) « ج برزيلوسكى » الأثر الإيرانى فى اليونان والهند ، مجلة جامعة بروكسل فبراير — أبريل سنة ١٩٣٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

وأمام وخلف ؛ ستة اتجاهات يتجه منها إلى ستة أجسام صغيرة جداً مثله قابلة للتجمع معه ، وهكذا تكوّن البارامانو (الذرات الصغيرة جدًا) الآنو (الذرة) ؛ ويتكون من جملة من الآنو جسم (بيندا) ، حسب النسب العددية .

إن هذه الطبيعة ليست أكثر عددية من مذهب الجوهر الفرد الإغريقى ، لكنها لا تقل عنه أيضاً ، فكما أن الأجسام الصغيرة جدًا عند أبيقور وعند ديمكويت تسمى اسكياتا ، كذلك الآنو تعتبر مجموعات من الدارما ؛ وهذا هو السبب الذى من أجله يمكن الالتجاء إلى الجواهر الفردية نفسها فى عدة مذاهب واردة فى العربية الصغيرة ، بأن جوهرية المادة مستبعدة بحكم المبدأ .

نحن إذن أمام ضرب من مذهب الجوهر الفرد ، نسبى لا مطلق ؛ لكن بعض الفلسفات يطبقه على الأزمنة ، مثل البوذية كسانا ، أى لحظات متوالية غير مستمرة وليس لها ديمومة ، و بعضها يطبقه على الفراغ مثل الجينية (براديسا) الحاوى الأصغر وهو مكان يمكن وضع (آنو واحد فيه) . أما الفايسيسكا فيدل على المقابلة بين الأعظم (الأتمان) والأصغر (آنو أوماناس مثلاً) ، وذلك مثل فكرة الكبير ، والصغير عند اليونانيين (١) .

ولا بأس من الإشارة إلى المذهب المادى الهندى إذا تحدثنا عن الطبيعة . فهذا المذهب عبارة عن مذهب فى نقد المعرفة والأخلاق بنى على الحس ، وهذا المذهب

---

(١) ماسون أورسيل : المجلة الفلسفية عام ١٩٢٦م ص ٣٤٢ ؛ وأرشيف تاريخ الفلسفة ، برلين ج ٤٠ العدد الأول ، فكرة الزمان الذرية .

وفيما يتعلق بالصلات بين نظريات الجوهر الفرد فى اليونان والهند والإسلام ، انظر بنيس : مساهمة فى النظريات الذرية فى الإسلام ، برلين عام ١٩٣٦م . ونظرية الجوهر الفرد الهندية ليست أحدث من اليونانية فى أصولها ؛ أما الإسلامية فقد جاءت متأخرة ، ولذلك تأثرت بسابقتيها .

ولا ينبغى أن ننسى مدى الشبه بين المذهب الأبيقورى ، ومذهب إحدى الطوائف أو الفرق الهنديه القديمة ؛ سواء من وجهة علم الطبيعة ، أو من وجهة الأخلاق التشاؤمية .

أيضاً لا يرضى التسليم بأية روحية ، سواء أكانت تلك الروحية كائنة أوقادرة على التكون . ولا وجود لإدراك المادة فى هذا المذهب ، أو إن هذا الإدراك هو مجرد التسليم بوجود أربعة عناصر لا غير ، هى العناصر المحسوسة ، أى التراب والهواء والنار والماء . وكان أنصار هذا المذهب داعرين أو منكرين (ناستيكا) ، ولم يكونوا طبيعيين .

أما لقب الطبيعيين فسيكون مقصوراً على أصحاب النظريات من مؤلفى البراكريتى ، على ما جاء فى السامكيهايا ، وبخاصة أولئك الذين وضعوا الملاحم أو « البورانا » ولكنهم قصروا جهدهم على وضع أساطير كونية وقصص خيالية وروائية عن التطور الطبيعى والإنسانى ، وقد وضعوا مؤلفاتهم على أوزان شعرية منظمة ذات قوة تزيد وتنقص بين الكمال والانحطاط ، حسب كائنات روحية تتوسط بين الله والعالم أو « كاليا » تتفاوت فى القوة والسرعة .

وهكذا لم تكن الطبيعة عندهم علماً ميكانيكياً ، بل معرفة أساسها الوحى ، وكان شكلها برغم عدم مطابقته للعقل له شبيه عند اليونان بتلك الديناميكية التى تملأ توقيعاتها توالى السنوات الكبرى أو آلام العودة الأبدية فى الفلسفة الرواقية . ويبدو لنا أن كلا التقليدين يرجع أصله إلى الكلدان .

وقد أدى الزهد والطب بالهندوسيين إلى وضع علم الأحياء ، وهذا العلم يشمل حيوية روحية وترتيباً للمراكز المنظمة للُوتيس . وتتم الوظائف بنفثات ، وهى دورة هوائية فى الجسم ؛ ومبدأ هذه النظرية يشبه نظرية النفثة فى العالم اليونانى ، ونظرية الأرواح الحيوانية التى كانت سائدة حتى القرن السابع عشر . ولكن الأمر الذى لم يعرف تماماً هو أنه كان هنالك نظام للنفثات يشبه اليوجا ، وقد عمل به فى المنطقة الشرقية من البحر الأبيض المتوسط منذ عهد « ديادوك » أسقف أيبيريا فى القرن الخامس حتى عهد النساك المبتدعين فى القرن الرابع عشر .

وكما أن اليوجيين ينظفون روحهم بالفراغ لكى يسطع فيها الإشراق الإلهى ، دون أن يحول بينهما أى حائل ذاتى ، كذلك قال متى (إصحاح ٥:٨٨) : « طوبى لأنقياء القلوب لأنهم سيرون الله » . نلاحظ أيضاً أن اليوجيين لم يزعموا كما زعم البوذيون ، أنهم يطفئون النفثة الحيوية عن طريق النيرفان ، ومن جهة أخرى قال القديس بولس (إصحاح ١ : ٥ ، ١٩) : «إياكم أن تطفئوا الروح»(١) .

وهذه المقاربات أو التقريبات ، التى لا نريد التغالى فيها ، تدل على أن أشد الأنظمة المتوطنة فى الهند لم تكن هندية بكل معنى الكلمة ولم تكن خالية من أى تأثير أجنبى ، بعكس مراتب الأوساط (كاكرا) فهى هندية قبل كل شىء .

والجزء الوحيد المبتكر فى هذا العلم [الأحياء] هو الأبحاث والأعمال النفسية والخاصة بعلم وظائف الأعضاء . فالمقابلة بين الروح والجسد ، التى أخذتها عن بلاد أوربا العصور السابقة منذ القدم ، والتى ضاعفها المذهب العقلى الديكارتى ، قد حجبت طويلاً عن العلوم الأوربية وحدة الكائن الحى وأهمية الوقائع النفسية التى يدركها الوجدان ، وكذلك الاستمرار بين الروح الحية والنفس المدركة . فالهند لم تقابل أبداً بين جوهرين باعتبارهما متخالفين فى الفردية الإنسانية ، اللهم إلا عند القايسسكيين والجينيين ؛ فهى [الهند] تجعل العقلى مكملاً للحيوى ، وتؤكد تأثير العقلى على جميع الوظائف حتى أدناها ؛ وعلى ذلك فإنها تستند على ادعاء ، قد يبدو مخيفاً فى رأينا نحن معشر الغربيين العصريين ، وهو أن الروح إذا لم توهب فيمكن أن تصنع نفسها بنفسها ، فإذا ما سارت فى طريق التكون أمكن أن تخدم أغراضاً أخرى ، فضلاً عن غرض المعرفة ، فهى إذن ذات فاعلية من ذاتها .

---

(١) لوربنيه هاوستهير المسيحى : طريقة التأمل عند الهيزيكاستيين [فرقة من نساك المسيحيين الشرقيين ببيزانطا] ؛ مجلة المسيحيات الشرقية جـ ٩ القسم الثانى ، عدد ٣٦ يونية ويولية عام ١٩٧٢ ، روما .

يستخلص مما تقدم أننا نصبح غير قادرين على الميل للعبقرية الهندية كلما ابتعدنا عن مذهبنا القديم ، وأننا بامتناعنا عن جعل الروح خاضعة للعقل — وهو معبود الإغريق أو مثلهم الأعلى — نميل إلى مذاهب الوجدانيين أو الحدسيين . فليس شوبنهور ونيتشة وحدهما اللذان مهدا لنا السبيل لفهم الطرق الهندية ؛ بل ، إن أمثال بيرجسون وبروست وفرويد ، قد ساعدونا على ذلك دون أن يعرفوا ودون أن يريدوا ، على خلاف الألمانيين السابقين اللذين أرادا ذلك !

إننا إذا تركنا للصوفيين الإلهيين [الثيوصوفيين les théosophes] ، والمتخصصين فى العلوم الخفية ، أمر الاهتمام وحدهم بالطرق المشار إليها ، كان ذلك حكما مبتسراً ذاتياً . إلا أن غريزة أولئك العلماء قد تستند إلى أساس عندما تجعلهم يشعرون ، شعوراً مبهماً قوياً فى آن واحد ، بأن الهند تستطيع أن تعلمنا كثيراً فى هذه المواد ولو كانت الوقائع مختفية وراء نظريات تعسفية . إنه ليس من المعقول أن تكون تقاليد اليوجا ، التى استمرت معمولاً بها آلافاً من السنين ، كلها هباء وخطلاً ، مع أن لها نتائجها فى الفنون العقلية وفى فن مداواة الأمراض ، وعلى ذلك فإنها تشمل فى ضمن الأشياء المشوشة والخرافات ، ملاحظات وتنبؤات صحيحة .

وفى تلك المعارف ، التى تبلبل أفكارنا ، حذار أن نضرب صفحاً عن تلك النهائية وتلك الحيوية اللتين تجعلان تلك المعارف متعارضة مع علمنا . ولا ننسى أولاً أن فلسفتنا المدرسية الدينية لم تكن أقل حيوية ولا أقل نهائية . أما تعارض العقلية ، أو على الأحرى تعارض المبادئ بين الغرب والشرق ، فإنها لا ترجع إلا لعصر جاليلو . ولنسلم أيضاً بأن أى موقف مخالف لطريقتنا الميكانيكية ، التى لا نرمى هنا إلى الدفاع عنها ، قد يجعل الملاحظين أكثر حساسية ببعض مظاهر الحقيقة .

ومن الأمور المعترف بها أن جميع علماء أوربا فى علم الأحياء كانوا أقل ميلاً من « بوز Bose » لمواجهة الحياة النباتية من الناحية الذى اتخذها ونجح فيها نجاحاً باهراً . وعلى كل ، فمن المؤكد أن للهند نظاماً فنياً وطنياً ألقى النور على العلوم الغربية ، ألا وهو النظرية السنسكريتية النحوية التى وضعت موضع الاعتبار العظيم لدى علماء فقه اللغات .

٩ — الابتكار النظرى الهندى

فيما عدا ما تحويه الفلسفات والعلوم وشبه العلوم الهندية ، نجد تحليل الثقافة الهندية يكشف فيها شكلاً من أشكال النظر العقلى ، مختلفاً نوعاً عن سائر العقليات الإنسانية ، وقد ساعد أكثر من العزلة الجغرافية والمساوئ التاريخية ، على جعل هذه الثقافة منفصلة مستقلة عن سائر ثقافات العالم الواسع الأرجاء .

وربما كان هذا غير ملحوظ ؛ إذ أن الهند قد اتسع نطاقها فى مساحة تمتد من مدغشقر إلى جزر بورنيو ، ومن بلاد الصغد إلى اليابان . لكن البوذية ، وهى أهم ما قدمته الهند للعالم لم تنتشر إلا فى جزئها الأقل وطنية والأكثر عالمية ؛ فهذا الجزء ظل بعيداً عن الدين وعن القانون وعن العادات وعن المجتمع البراهمانى أو الهندوسى . بل على نقيض ذلك ، ظل هذا المذهب البراهمانى ، هذا المذهب الهندوسى ، حوادث محلية ترتب عليها اتجاه فكرى مجرد جداً ، حتى لا يمكن أن يكون قابلاً للانتقال إلى شعوب منحطة مثل شعوب المستعمرات ، اتجاه وحيد فى بابه ، مما حال دون انتقاله إلى حضارات كثيرة التطور مثل حضارات الشرق الأقصى . والواقع أن الصين قد تقبلت طواعية ، بل باهتمام ، ما جاءت به البوذية ، لكنها لم تتقبل أياً من الأوضاع الخاصة بالبراهمانية أو الهندوسية . ويجب أن نعود

الآن أيضاً إلى أمرين عظيمى الأهمية فى الفكرة الهندية ؛ وهما الاعتقاد بالتناسخ ، وسيطرة الطبقة البراهمانية .

لم يكن الهندوس وحدهم بين الناس هم الذين سلموا بأن الأرواح يمكن أن تنتقل من جسم إلى آخر . ذلك بأنه لدى الشعوب الفطرية التى شاطرتهم هذا الاعتقاد ، نجد التناسخ فى نظرية العودة للحياة بعد موت حقيقى أو ظاهرى ، وهى خاصة بأنصار فيثاغورس الذين يعتبرون مشابهين تماماً للبوذيين ، والذين كانوا يصبون إلى الخلاص من التناسخ .

لكن الواقع أن السامسارا لا يمكن أن يُنزل بها إلى درك هذه النظرية . فهى تقوم على اعتقاد ضعيف جداً فى انتقال الروح من هذا الجسم إلى ذاك ، حتى إن البوذيين ينكرون وجود الروح . فالمظهر الهندى للتناسخ هو نظرية « كارمان » التى تفسر المصير المستقبل بنتائج النشاط السابق ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . إنها حيوات متصل بعضها ببعض ، تتخللها آلام الوجود الفردى ، مظاهر علنية شعبية خاصة بهذا المبدأ : لا توجد أعمال لأنها تنفد مع الزمن ، وتتجدد وتتوالد بالتدريج حسب الجهل أو الشهوات . وبديهى أن ذلك لا يبدو واضحاً فى المذهب الجوهرى (le substantialisme) المحافظ ، بدرجة وضوحه فى البوذية ؛ ومع هذا فإن الجواهر ذات قوى فعالة مطابقة ، أما الظواهر فإن قوتها الفعالة نسبية أو ظاهرية .

فالفلسفة هناك ليست علماً بالكون لا يستند إلى الوحى ، كما هى عند اليونان ، بل هى Activisme

ولقد وجد فى العالم عدد كبير من الفلسفات الأخرى ؛ ولكن فلسفة البراهمانيين تمتاز عن جميعها بأنها ليست فلسفة الحقيقة ، بل فلسفة الطرق الفنية . فمصير

الحضارة الهندية سيقرر حين يستعاض عن الراتا الفيدية ، وهى صورة ثانية من الآشا الإيرانية ، بدارما أقدم المذاهب البراهمانية .

إننا لسنا أمام نظام قائم فى كيان الكائن نفسه ، بل أمام تعديل لعمله من شأنه أن يضمن للأمور استقراراً نسبياً ، وهكذا نصل إلى نتيجة تجعل البراهمانا شيئاً جديداً بالنسبة إلى الريج فيدا . فالدارما سيكون معناه الوجود ، لكنه يعنى قبل كل شيء القانون العملى والواجب والحق ، هو التزام الطائفة ، وكل فرد منها معين بالأمر الذى يجب عليه (سفاد هارما) .

وهنا أمر خاص بالبوذية وحدها ، إذ أنها تأخذ مكانها الطبيعى فى دائرة القيم الهندية : فالدارما الخاصة بها هى قانون عملى مثل دارما الطوائف الأخرى . وعلينا أن نلاحظ أحوال البراهمان ؛ لنرى كيف ، وإلى أى حد وضعوا ثقافة ، بل وعقلية ، مطابقة لتصورهم وإدراكهم . إنهم ، رغبة منهم فى إقامة نظام اجتماعى ملائم للآريين ، ورغبة فى المحافظة عليه ، جعلوا من طقوسهم حاجزاً بين الإنسان والأشياء . ولم يكن من الضرورى العمل على كشف الشيء المقرر ، بل كان من الضرورى معرفة الأنظمة التى تخضع لها الطبيعة معرفة تامة حاسمة .

فسواء فيما يتعلق بالقانون أو الفن أو التفكير ، نرى أن كل حضارة ناشئة عن البراهمانية ، أو موضوعة تحت رعايتها ، لا يمكن أن تشك فى أن العادل والجميل والحقيق تتبع قواعد وضعت وضعاً أولياً ولها سلطانها الدينى القانونى .

ولم تكن تلك القواعد (براماتا) شروطاً أساسية للأشياء أو الحوادث ، بل كانت قوانين للعمل ؛ واعتبرت أيضاً قوانين للوجود ، دون أن تضعف الثقة بها بسبب التجارب التى تكذبها . ولا ندهش إذا علمنا أن كل صناعة يجب أن تخضع لتعاليم خاصة ، ولكن الغريب هو أن الفكرة الصحيحة تحدّد بناء على هذه التعاليم ، لا بناء على موضوعيتها .

إن هذا هو الاتجاه الطريف الأصيل للتفكير الهندى ؛ إنه لا يسلم بصحة شيء إلا إذا كانت العملية العقلية مستقيمة ، ومعنى هذا أن القياس الخاص بالحقيقة من الوجهة الفنية (لا من الوجهة العملية كما نفهمها حديثاً) لا يتوصل إليه بالتجربة أو الموافقة المشتركة ، ولا بالعقل باعتباره وظيفة للموضوعى والحقيقى ؛ وبالتفكير فى ذلك يبين لنا أنه منطقى جداً ، إذ لا يوجد أى كائن إلا نتيجة لصنع . لكننا نشارف الآن أعماقاً ليس من المستطاع الاتصال بها ، من عقلية كونتها نظرية طويلة متوارثة بعيدة الغور .

ولا يمكننا فهم الهند إلا إذا حددنا مركزها ؛ بالنسبة للإنسانية الفطرية ، وإلى الحضارات العديدة العريقة فى القدم . فقد وجد كما لا يزال يوجد ، هند بربرية يحاول مجهود داخلى السيطرة عليها . وربما أمكن لنا يوماً ما التدليل على أن بعض عبادات اليوجيين ، أو فكرة التناسخ نفسها ، قد دخلت بوساطة قبائل فطرية فى ثقافتها ، إلى درجة تجعلها دون ثقافة الكلدان والهنود الإيرانيين أو أهالى السند .

وينبغى أن نشير هنا بإيجاز إلى عاملين نهتدى بهما : العامل الدرافيدى ، والعامل الآسيوى الجنوبى .

فقد غزا الآريون حوض نهر الكانج حين كانت تسكنه عناصر من الجنس الأسود ، شبيهة بلا شك بالدرافيديين الحاليين المتوطنين شبه جزيرة داكان ؛ وكان غزوهم للهضبة الجنوبية ناقصاً ، بدليل ما نجده هناك من لغات وديانات غير آرية . وقد امتاز الآريون باستعمال الحديد وركوب الخيل وإنشاء المؤسسات الأريستوقراطية ، وبكل ما أدى إلى سيطرة إخوانهم على شعوب بحر إيجه . ونعرف أن تلك العناصر والدرافيديين عاشوا على نظام سلطان المرأة الذى هدمته السيطرة الهندو — أوربية . وما زالت آثار هذا النظام قائمة فى ديانات «داكان»

حيث يقدسون إلاهات نسوية ، كالغولات الدميمة المتوحشة التى يتوجهون لها بالعبادة ، وإن كانوا لا يقدمون قرابين دموية ؛ بل قوام هذه العبادة الطهارة ، وتقديم الزهور أو الروائح العطرية ، إلى الأوثان (پوچا) .

والبرابرة المتكلمون بلغات آسيا الجنوبية من نوع المونداه ، كما فى أيامنا شعوب الساتال فى منطقة شوتا ناجبور أو الكول ، يمثلون فى حياتهم مرحلة إنسانية منحطة جداً ، يرجع دينها إلى الطوطمية . وأنصار هذا الدين يبجلون القوة النباتية التى قدمت إلى الهند القديمة أساطير وقصصاً رمزية مجازية ، وبخاصة فى وصف القانون الكارمانى . وذلك ما يؤكد وجود عقلية سابقة للمنطق ، جعلت أقدم الشعوب الهندية متقاربة مع سكان المحيطات الأندونيسية والأسترالية ، عن طريق أهل نيكوبار وملقا . والتحليل اللغوى يكشف لنا عما فى الفكر الهندى من هذا التأثيرات البعيدة ، والتى لها مع هذا ما لها من عمق[(١)] .

ومهما يكن ، فالهند تشغل مركزاً وسطاً بين بلاد ما بين النهرين السوميرية أو السامية ، وبين عالم المحيط الجزائرى ، وذلك شىء له معناه وقيمته .

---

(١) راجع فى هذا الأبحاث اللغوية التى وضعها « برت بلوسكى » وهى غنية بالملحات الخاصة بالعادات والأديان . وقد أثبت « ريفيه P. Rivet » أن الشعوب السابقة للشعوب الهندية والشعوب الدرافيدية المتكلمة بلغة ماندا ، قد انتشرت فى المحيطات ، وأدى ذلك إلى اصطناع أهل هذه المحيطات لهجات مقاربة لموندا حتى هذه الأيام ، وهذا ما يساعد على جمع أسانيد لتفسير حضارة الهند فيما قبل التاريخ . راجع المجلة الآسيوية ، أبريل ويونية عام ١٩٣٣ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ (الهند وأستراليا) ، ٢٣٨ و ٢٤٨ (حضارة الهندوس وجزيرة الفصح حسب ما يرى « هيفيزى — G. de Hévésy » ، ٢٤٨ (علاقات سوميرية محيطية) .

وبينما يشير « ريفيه » إلى التقارب اللغوى بين اللغة الموندية والأسترالية ، ترى « هيفيزى » يجعل الموندية غصناً أو جرياً ناشئا عن الفرع الفنى الأوجرى الأورالى : ويقال إن الأوراليين قد غزوا الهند قبل الآريين (علم الأجناس البشرية، ٤٦ — رقم ٥ ج٦ عام ١٩٣٦ م ص ٦١٣ — ٦٢٤ ؛ وانظر فى القرابة بين لهجات اللغة الموندية فى مجلة الآداب الشرقية ، مايو ١٩٣٥ ص ٢٧٣ — ٢٨٣ . ولكن ريفيه أجاب عن هذا الاعتراض باعتبار الفنيين الأوجريين ناقلين لأثر المحيطيين، الجريدة الآسيوية ، نفس العدد ، ص ٢٥١ .

مراجع

ORIENTATION GENERALE — توجيه عام :

Barth (A.), *Les religions de l'Inde*. Enc. des sci. reli., 1879; rééd. dans œuvres de B., 1, Paris, Leroux, 1914

بارت : ديانات الهند

Grousset (R.), *Les philosophies indiennes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931

جروسيه : الفلسفات الهندية

Masson-Oursel (P.), *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, Geuthner, 1923

ماسون – أورسيل : هيكل لتاريخ الفلسفة الهندية

" *La Philosophie comparée*, Alcan 1923

نفسه : الفلسفة المقارنة

" *L'Inde antique*, en collaboration avec H. de Willman-Grabowska et Ph. Stern. Ren. du Livre (Evol. de l'Human.), 1933

نفسه : الهند القديمة

" *Religions de l'Inde*, dans l'Hist. des Reli. dirigée par le P. Gorce, Quillet, 1938

نفسه : ديانات الهند

Oltramare (P.),*Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. I. *Brahmanisme*; II. *Bouddhisme*, Paris, Guime, 1906 et 1923

أولترامار : تاريخ الأفطار التيوصوفية فى الهند

Strauss (O.), *Indische Philosophie*. München, 1925

شتراوس : الفلسفة الهندية

Winternitz (M.), *Geschichte der indischen Literatur*. Leipzig, Amelang, 1909-1922 (3 tomes)

ونترنتس : تاريخ الأدب الهندى

GENERAL ET TRES DEVELOPPE : — عام ومفصل جداً :

Dasgupta (S.), *A history of Indian Philosophy*. Cambridge, 1922 ... (2 vol. parus)

داسجوپتا : تاريخ الفلسفة الهندية

BRAHMANISME — البراهمانية :

Bergaigne (A.), *La religion védique*. Paris, 1878-1883

برجينى : الديانة الفيدية

Bhandarkar (R.G.), *Vaisnavism. Çaivism and minor religious systems*, Gr 1913

باندار كار : الفيشناوية والسيفاوية والمذاهب الدينية الصغيرة

Deussen (P.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1899

داوسين : تاريخ عام الفلسفة

" *Sechzig Upanishads des Veda*, 3ème édi., ibid., 1912

نفسه : ستة عشر أوبانيشاد فيديه

Deussen *Das System des Vedanta*, 3ème édi. ibid, 192

نفـه : مذهب الفيداتا

" *Die Sutras des Vedanta*, ibid 1887

« السوتر : الفيدانتية .

Glasenapp (H. von), *Der Hinduismus* München, 1922

جلاسنا : الهندوسية

Hume (R.E.), Trad. anglaise des 13 principales *Upanishads*. Oxford, 1921

هيوم : ترجمة انجليزية لأهم الأوبانيشاد الثلاثة عشر

Lévi (S.), *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* Paris, 1898

لبى : مذهب التضحية فى البراهمانا

Oldenberg (H.), *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894

أولدنبرج : ديانة الفيدا

" *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Göttingen, Vandenhoeck 1919

نفـه : تصور العالم حسب النصوص البراهمانية

" *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Ibid., 1915

نفـه : تعليم الأوبانيشاد وأوائل البوذية

Schomerus (H.W.), *Der Çaiva-siddhânta* Leipzig, 1912

شوميروس : السايفاسيدانتا

Senart (E.), *Les castes dans l'Inde*. Réédité, Paris, 1927

سينار : الطبقات فى الهند

" *Chândogya-Upanisad*, Paris, 1930 (Belles-Lettres)

نفـه : شاندوجنا أوبانيشاد

" *Brhadâranyaka-Upanisad*, ibid., 1934

نفـه : برادارانيا كا أوبانيشاد

" *La Bhagavadgîtâ*, 1922

نفـه : الباجافادجيتا

JAINISME

الجاينية :

Guérinot (A.), *La religion djaina*. Paris, Geuthner, 1926

جيرنو : الديانة الجاينية [أو الجينية ؟]

Jacobi (H.), *Tattvârthâdhigamasûtra*, ZDMG, LX, 287-512

جاكوبى : تاتفارتادى جاما سوترا

Jaini (J.) *Outlines of Jainism*. Cambridge, 1916

جاينى : لمحات عامة فى الجينية

BOUDDHISME

البوذية :

Burnouf (E.), *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844 et 1876

بورنوف : مقدمة لتاريخ البوذية الهندية

Kern (H.), *Manuel of Indian Buddhism*. *Gr*. 1896

كيرن : مختصر فى البوذية الهندية

La Vallée-Poussin (L. de), *Bouddhisme*,. Paris, Beauchesne, 1909
لافاليه پوسان : البوذية
„ *La morale bouddhique*. Paris, 1927
نفسه : الأخلاق البوذية
„ *The way to nirvâna*. Cambridge, 1917
„ *Nirvâan*, Paris, 1925
نفسه : النيرفانا
„ *Le dogme et la philosophie du B.*, ibid, 1930
نفسه : العقيدة والفلسفة البوذية
„ *Abhidharma Koça* de Vasubandhu. Paris, Geuthner et Louvain 1923-1925
نفسه : أبهى دارما كوسا دى فاسوباندو
„ *Vijnâptimâtratâ-siddhi*
نفسه . فيجنايتماترانا سيدهى

Lévi (S.), *Asanga, le Mâhâyana-sûtrâlamkâra*. Paris, Champion, 1911
ليفى : أسانجا الماهيانا سوترلامكارا

Oldenberg (H.), *Le Bouddha*. Trad. fr. par A. Foucher, 3ème éd. fr. Alcan, 1921
أولدنبرج : البوذا

Przyluski (I.), *Le Bouddhisme*. Paris, Rieder. 1932
برزلوسكى : البوذية

Rosenberg (O.), *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. Trad. all. Heidelberg 1924
روزنبرج : مشكلة الفلسفة البوذية

Senart (E.), *Essai sur la légende du Bouddha*. Paris, 1882.
سينار : بحث فى أسطورة بوذا

Stcherbatsky (Th.), *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs* Tr. fr. par I. de Manziarly et P. Masson-Oursel. Paris, Guimet, 1926
تشيرباتسكى : نظرية نقد المعرفة والمنطق عند البوذيين المتأخرين
„ *The central conception of Buddhism (dharma)*. London. Roy. As. Soc. 1923
نفسه : الفكرة الرئيسية للبوذية
„ *The conception of buddhist Nirvâna*. Leningrad Acad. des Sciences 1927
نفسه : فكرة النيرفانا البوذية
„ *Buddhist logic*. Ibid, 1932
نفسه : المنطق البوذى
„ *Madhyanta-Vibhanga*. Ibid. 1936
نفسه : ماديانتا ڤيبانجا

Tucci (G.), *Buddhist Logic before Dinnâga*. London, J.R.A.S., 1929-651
توتش : المنطق البوذى قبل الديناجا
„ *Pre-Dinnâga Buddhist texts on logic from chinese sources*. Baroda, 1929
نفسه : النصوص البوذية الخاصة بالمنطق فى العهد السابق للديناجا مأخوذة من المصادر الصينية

PHILOSOPHIES فلسفات :

Aurobindo, *Bases of Yoga*. Calcutta, Arya Publishing House, 1936

أوربندو : أصول اليوجا

Bodas, *Historical Survey of Indian Logic*. J. Bombay branch of the R. As. Soc., t. XIX.

بوداس : نظرة تاريخية فى المنطق البوذى

Dasgupta (S.), *Yoga philosophy*. Calcutta, 1930

داسجوبتا : فلسفة اليوجا

Faddegon (B.), *The vaiçesika system*. Amsterdam, 1918

فادجون : نظام أو مذهب الفايسيكا

Jacobi (H.), *The dates of the philosophical sutras*. J. Amer. Or. Soc., t. XXXI

جاكوبى : تاريخ السوترا الفلسفية

" *Indische Logik*, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1901

نفسه : المنطق الهندى

Keith (A.B.), *Indian logic and atomism*. Oxford, 1921

كايث : المنطق الهندى ومذهب الجوهر الفرد

" *Sâmkhya system*. Calcutta et London

نفسه : مذهب السامكهيا

" *The Karma-Mîmâmsâ*. Calcutta, 1921

نفسه : الكارما - ميمانسا

Garbe (R.), *Die Sâmkhya Philosophie*. 2ème éd Leipzig, 1917

جارب : فلسفة السامكهيا

Ghate (V.S.), *Le Védânta, étude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires*. Tours, 1918

جيت : الفيدانتا ، بحث فى البراماسوترا وتفسيراتها الخمسة

Lacombe (O.), *L'absolu selon le Védânta* (Çankara, Râmânoudja) Geuthner, 1938

لاكومب : المطلق حسب الفيدانتا

Les grandes thèses de Râmânoudja, trad. du *Siddâhtnia*, A. Maisonneuve, Paris 1938

نفسه : النظريات الكبرى للرامانذجا

Masson-Oursel (P.), *L'atomisme indien*. R. Philos., Paris, 1926, 342

ماسون — أورسيل : مذهب الجوهر الفرد الهندى

" *Der atomistiche Zeitbegriff*, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd XL., Heft I. Berlin, 1921

نفسه : تصور الزمان فى مذهب الجوهر الفرد

" Trad. et comm. des *Yoga Sûtras* (en prépar.)

نفسه : ترجمة اليوجاسوترا وتفسيرها

Ruben (W.), *Die Nyâyasûtras*. Leipzig, 1928

روبين : النياياسوترا

Ui (H.), *The Vaiçesika philosophy* (Daçapadârtha çâstra). London, RAS, 1917

أوولى : فلسفة الفايسيكا

" *Studies in indian philosophy* (en Japonais)

نفسه : دراسات فى الفلسفة الهندية (باليابانية)

Vidyabhusana, *History of indian Logic*, Calcutta 1921
فديابهوسانا : تاريخ المنطق الهندى

Vireswarananda (S.), *Brahma sûtras* Mayavati, Almora, 1936
فيربس وارناندا : براهما سوترا

Woods (J.H.), *The Yoga system*. Trad. angl. des Yoga Sûtras. Cambridge (Mass.), 1914
وودس : مذهب اليوجا

الباب السادس

الصين

١ — اعتبارات عامة

من الممكن أن يكون الفكر الصينى ، باتساعه ومدته ، موضع مقارنة فى العصور التاريخية بالغرب والهند . فمنذ عصر ڤوليتر ولايبنتز أصبحنا نعرف أن الفكر الصينى يخفى بين ثناياه فلسفة ، وقد نبأنا اليسوعيون أنه يوجد أيضاً تاريخ صينى ، فعلينا إذن أن نستخرج من هذا التاريخ معلومات جدية عن تكوين الفكر الصينى .

إن المواد والأسانيد متوفرة لدينا ، و بديهى أن جميعها مغرض ، بل أيضاً مبتور ، فى القصص التى رواها المؤرخون وُصّاف البلاد من الأهلين هناك ، لذا لن تُتخذ أساساً جدياً ، ولن يؤخذ بها حرفياً لدى علماء الحضارة الصينية ؛ كما أننا لا نحاول فيما يتعلق بعصور روما الأولى أن نبحث عن تاريخها الصحيح فى كتب « تيت ليف » ؛ كما أننا لا نرجع ، لمعرفة طبقة الأريا ، إلى الأسر الشمسية والقمرية حسب البورانا . وسينتهى بنا الأمر إلى التسليم بأن التاريخ لم يوضع بعد ، ولكن لا يجوز مع ذلك إهمال المصادر من أجل وضع التاريخ . ولقد كان المؤرخ « جرانيه » ، المتضلع فى استعمال أقل الأسانيد أهمية كثيرة التشكك فى استنتاجاته ، بعكس « بيليو » فقد استطاع أن يستقى معلومات وافية من التبحر التاريخى واللغوى . ومن الأمور المعروفة أن الحقيقة ليست أمراً مسلماً به ، بل أمراً محتملاً ، و بعبارة أخرى ، هى عمل أساسه التقريب التدريجى ، لا التقدير التعسفى .

فعلم الآثار الذى يمتاز بأنه يتعلق بالواقع أكثر من الحقيقة ، قد كشف لنا فى وادى النهر الأصفر حضارة من العصر الحجرى الجديد خاصة بسوس وآنو ، كما يتضح من أوانيها الفخارية . وكذلك نرى أن قطع الخزف المرسومة التى وجدت فى كانسو تذكرنا بالفن الكريتى ؛ بينما الخزف غير الملون الخاص بهونان يعتبر نموذجاً سابقاً لقطع البرونز الصينية التالية له فى التاريخ . فيغلب على الظن أن هنالك شعباً أقام إقامة مستمرة فى آسيا خلال الألف الثالث ق م ، وهو نفس الشعب الذى أكدت وجوده حفائر بلاد الهندوس . أفى ذلك دليل على تضامن الأصل ؟ لا نشك فى هذا ، وهل هو برهان على أن الصين قد غزاها شعوب أصلها من غرب آسيا ؟ ذلك أمر لا نستطيع البت فيه .

ومن جهة أخرى ، يستخلص من الأبحاث اللغوية أن الصينيين يرجعون للأسرة التبتية البرمانية مثل الطائيين التونكيين والميادين الكويتشيين ، وقد أخذ كل منهم لهجته عن سكان البلاد الأصليين .

وإذا ضربنا صفحاً عن هذه الأسانيد الأولية ، يتضح لنا أن جميع ما كتب عن أصل الصينيين ليس إلا مجرد نظريات .

لقد استند « جرانيه » على أنقاض خرافة بعضها متعلق بوصف الشعوب وبعضها متعلق بفقه اللغة ، إلى غير ذلك ، لكى يحدث تجديداً فى تقدم العلوم الصينية على طريقة مبادئ المذهب الاجتماعى ، ووضع فاصلاً بين الطقوس الزراعية ، وعادات سادات الإقطاع ، ليقيم جماعة سابقة للتاريخ مكونة كلها من قرويين حلت محلها ، أو على الأحرى قامت على أنقاضها ، جماعة إقطاعية فى أوائل الألف الأول ق م . وكان وصفه لهذه الجماعات وصفاً لا يقل فى شاعريته عن دقته .

وقد أشار من جهة إلى تبجيل الأرض الأم ، وإقامة الأعياد الفصلية ، ونظام العائلة السائد فيه سيطرة المرأة ، إلى زراعة الذرة الرفيعة ، وسيطرة اليسار والعدد الستى ؛ كما نوه من جهة أخرى بنظام طبقات عسكرية ، وأسرة ذات نظام أساسه سيادة الرجل ، وأهمية احترام الأجداد ، وحياة المدن ، وسيطرة اليمين والعدد الخمسى . ونراه يرجح أن نظام الإقطاعيات يرجع إلى العصر البرنزى ؛ إذ أن زعيم الإقطاعية لم يستطع أن يستولى على قوة الأرض السحرية ، التى كانت إلى ذلك الوقت موضع تبجيل فى المكان المقدس البرى ، إلا بعد أن تعلم كيف يصنع الأسلحة والطبول الإلهية المخصصة لضبط نغمات الرقص الطقسى .

وإذا كان علم الآثار قد كشف لنا عن التاريخ الأول للشعوب نصف الجبلية وسكان المغارات والزراع ، وعن النماذج الأولى لسكان المدن والشعوب التى كانت تزرع الأرز فى السهول الطميية ، وعادات تلك الشعوب حسب الأزمنة والبيئات ، وطرقها فى الفن والعلم وإذ استطاع أن يكشف لنا كل ذلك فى المستقبل ، كان لنا أن نتجاوز حدود الافتراض ذى الصبغة الدوركايمية والماركسية ، بل لأدى ذلك بنا إلى تحليل الأساطير القديمة تحليلاً طريفاً فى بابه .

ولما كان الفكر الصينى ميالاً دائماً إلى مذهب الاختيار ، فسيكون بحثنا ذا صبغة اختيارية . فالحدس على طريقة « ميشليه à la Michelet » الذى استند إليه بوصف ماض مستنبط أكثر منه محققاً ، قد يجوز قبوله على سبيل مجرد الاستناد ، ولكن لا يعزب عن بالنا أن التاريخ لا يرجع إلى عهد أقدم من العهد الإقطاعى ، وأن كل نظام كان موضع تجارب تاريخية يشمل هيئة للدفاع الحربى ، كما يشمل فى الوقت ذاته عادات تتعلق بالبحث عن الاحتياجات الحيوية وإنتاجها .

وهل هنالك شىء أكثر تحققاً وتأكداً من أن شعباً يجهل أصله ويحاول

(١) مؤرخ فرنسى شهير ولد عام ١٧٩٨ وتوفى عام ١٨٧٤م ، ومن أعماله القيمة تاريخ فرنسا .

تصويره بصورة ملؤها التخيلات ؟ والمؤلفات الأدبية القديمة لا تخدعنا عن حياة الصينيين فى العام الألف وخمسمائة أو الألفين ق م ، أكثر مما تخدعنا البراهمانية عن معنى القربان الفيدى ؛ ومن أجل هذا ينبغى ألا نخدع بالأقاصيص التاريخية الموهومة ، كما علينا ألا نيأس من نقد الأدلة والشهادات ؛ إذا ما أردنا دراسة حضارة اهتمت اهتماماً لا نظير له بجمع الأسانيد الصحيحة والتقاليد الدقيقة والاطلاع الواسع ، ولم تجهل أو تحتقر قيمة التاريخ حتى بالمعنى الغربى الحديث .

٢ – عادات وأساطير قديمة

إن لفكرة الوزن أهمية كبرى فى الإدراك الصينى للعالم والحياة ، وقد دلت التقاليد القروية كيف استطاعت هذه الفكرة أن تتغلغل هناك .

ولسنا أمام نظام ثابت للانقلابات الفلكية التى تسيطر على توالى الفصول وعودتها ، كما هو الأمر عند السوميرين ، حيث سيطر حدس الضرورة . بل نحن إزاء وزن إنسانى ، وهو شرط للوزن الخاص بالفصول . فأعياد الربيع وأعياد الخريف تؤدى إلى تناوب الحرارة والبرودة والنمو والهرم ، فهى التى تبعث النمو وتوقفه ، والذى يتحقق إذا هو يقظة الطبيعة ونومها كما يحدث فى الوقت ذاته تماسك الجماعة ، المتفرقة عادة ، لفترات طويلة ؛ ونذكر بنوع خاص تلاقى الجنسين الذى يتخذ رمزاً وسبباً للخصب العالمى .

وكل تعارض مؤد إلى المخالفة والتناقض إذا اتُّخذ كظاهرة كونية ، ينتهى إلى تناوب متناسق حين يُؤوَّل حسب النشاط الإنسانى . وقد يبدو أن المصب المظلم والمصب النير لأحد الأودية ناشئان عن مبادئ متعارضة ، إذا ما مر الماء فنتج المطر، للتوفيق بينهما ، أو إذا ما حل طقس [أو عامل] آخر ، مثل مباريات

الشعر المرتجل بين فريق من الشبان وفريق من البنات قائمين على جانبى الغدير ، مما يؤدى إلى توفيق سير المصبين نحو اتجاه واحد .

ويتولى العملُ ، أكثرَ من دورة الشمس ، تقسيمَ الوقت وتوزيع الفراغ ؛ ولذا نجد أن المنكرات التى يقترفها الصينيون فى الحفلات الفصلية ، تختلف عن تلك التى وجدناها فى طقوس آتيس وآدونيس وأوزيريس . هنا نكشف تصوفاً بلا أسرار ، لأن دفع القلوب يؤدى إلى حركات الكون ، ولا حاجة إذن إلى الاتجاه نحو أغراض فوق الطبيعة . وإن قصيدة هيزيود ربما عُدَّت عند الغربيين تمهيداً لا بأس به لفهم العادات الزراعية التى سادت على ضفاف النهر الأصفر ؛ فالأعمال تخلق الأيام ، والزارع يخلق الصيف ، والنساجة تخلق الشتاء ؛ أما ما يؤدى إلى الوحدة التامة فهو الزوج الإنسانى [أى الرجل والمرأة] ، وما الأرض والسماء إلا امتدادات لها .

ويبدو أن تكوين الأرض وميولها ذات صبغة نسائية . فالزوجة هى السيدة فى الكوخ ، وهى على اتصال مباشر مع أرض الأسرة التى تتلقى البذور وتعطى الحصاد ، والتى تحمل المواليد وتتفتح من أجل الأموات . والمدخر من الحبوب يوضع إلى جانب سرير الزوجة ، والمرأة التى تشترك فى هذه الينابيع الصفراء التى يتعلق بها الخصب ، يرقبها ويشتهيها الأموات الذين يريدون العودة للحياة ؛ فالمنزل هو السكن فى نظر الشعوب الأخرى ، أما هنا فهو الرحم . والموقد نفسه يعتبر مؤنثاً ، وهو المكان الذى توقد فيه النار ، وهو مذكر عند سائر الشعوب ، وإذا كانت السماء مذكرة فالأرض أنثى ، إذ أن السماء هى التى تفتح الطريق للزعماء . ودور الأب الذى تتولاه السماء يُظهر فى الجسد دورها الأساسى وهو السيادة ؛ وحين تصدر أمرها بالتولية أو التقليد تحدد فى الوقت نفسه الحصائر (مِنبجْ) ؛ والكون والتوالد ليس إلا تعبيراً عن الأوامر الصادرة منها ، فالمهمة

التى ترمز إليها أداة التذكير فى الشعوب الأخرى ، تتم هنا بوضع أسماء وأوامر صوتية خالقة للأشياء . وهكذا ، فى وظيفة الأب نجد الزعامة أكثر ظهوراً من قوة التوليد .

ربما يلومنا البعض إذ نخلط بين الدين الزراعى والدين الإقطاعى ، باعتبار أن تبجيل الأرض يخص الأول واحترام السماء يخص الثانى . والواقع أن المؤلفات والأسانيد التى رجعنا إليها ، وُجد فيها ما يصلح لتكوين كل من هاتين الوحدتين ؛ فأين يوجد أثر لوجهة حقلية دون مدن ، أو لوجهة مدنية دون قرى ؟ فلا الزراع أنكروا سلطة السماء ، ولا الإقطاعيون أنكروا مكانة الأرض باعتبارها أمًا .

ويبدو أن التاريخ جعل أهمية خطيرة لعبادة السماء ، واتجه اتجاهاً نحو تذكير الأرض كما أخذت الإقطاعيات تسير مقتربة إلى العصر الإمبراطورى . ففى كل إقطاعية أخذوا يبجلون إلهاً للأرض يتصورونه ضامناً لتولية السلطة فيها ، أكثر منه عاملاً لخصبها . وعند هذه المرحلة أخذت صفة الماء الأنثى تفقد من سيطرتها ، بينما الأرض أخذت تختال وترتفع وتحاكى الجبال عظمة حتى تكاد تنطح السماء .

وروح النظام الإقطاعى فى الصين هو أن تدخل فى شخصية الزعيم ، الذى هو الصانع والمحافظ على النظام ، قوة تسيير مختلف الانسجامات . ولما كان لا يوجد أى مبدأ مذكر ذى قوة توازى قوة السماء وعظمتها ، فلا بد من وجود عاهل يتولى التنظيم العالمى ، على أن يكون المؤازر المباشر المستمر للسماء ، ومن هنا جاء لقب ابن السماء الذى يزعمه هذا العاهل للمطالبة بسلطة الإمرة الإلهية .

لكن هذه السلطة الكونية لم تصبح مجرد مجاز لا خطر له . فحسب النظام الذى ساد من قديم الأزمنة ، كانت وظيفة الملك تشمل قبل كل شىء صنع

الفصول وإدخالها فى عالم فراغى ؛ فلم يكن بد من إنشاء اعتدال الربيع فى الشرق ، وميل الصيف فى الجنوب ، واعتدال الخريف فى الغرب ، وميل الشتاء فى الشمال .

وقد سهلت بعدئذ هذه المهمة عن طريق تشييد قصر ذى هندسة دقيقة . ولما كانت السماء تعتبر مستديرة والأرض مربعة ، فقد شيد السقف دائرياً والبناء مربعاً ، وجعلت الوجهات متجهة اتجاهات مناسبة ، فما على الإنسان السماوى [العاهل] ، صانع الوقت وآمر الفراغ ، إلا أن يحدد محل إقامته فى هذه أو تلك من الغرف الاثنتى عشرة المتساوية لكى يجرى تنظيم تعاقب الشهور . وكان الإعلان الرسمى الطقسى للتقويم داخل المنج تنج ، يعادل وظيفة تحريك النظام الكونى (دارما كا كترا براڤارتانا) حسب العقائد الهندية ، بل وقد نجد له ما يعادله فى الأنظمة الفرعونية .

ولا يصح أن نبالغ فى معانى هذه الأمور : وهى أنه كما سبق أن أوضحنا يجب قبل بذل أى جهد لفهم العالم أن نذكر أنه وجد رجل ادعى لنفسه أنه هو الذى بنى هذا العالم دينياً ثم حكمه . ومن كل ناحية قبل وجود الزمن والفراغ المتجانسين، تُصورت فى كل مكان حالات ومُدَد نوعية لها قيمتها فى الطبيعة ، لكنها من وضع علمنا الإنسانى الآلى .

والإنسان السماوى الذى جمع فى شخصه المقدرة على مساحة الأرض ووضع التقويم ، هذا الإنسان الأوحد ، كان مع ذلك قابلا للموت . كذلك أى شخص يتمتع بجزء من السلطة ، ولو كان رب الأسرة الموكل بتنفيذ الطقوس ، يجب عليه أن يترك قوته إذا ما ترك الحياة .

ذلك تناقض غريب يتطلب الإصلاح . إذ يجب أن يحتفظ على الأقل بالعظمة

لأولئك الذين تمتعوا بالنفوذ ، ومن ثم جاء تقديس الأجـداد الذى اتخذ فى عصور الإقطاعيات طابعه الحاسم .

وهنا أيضاً ، كما فى مصر والهند ، نرى الروح ليست ملكاً للفرد بحكم طبيعته ، بل إن الفرد لا يستحق أن يحيا بعد الموت حياة روحية إلا إذا كان سماوياً فى أثناء حياته الجسدية لقد أصبح اليوجيون سماويين عن طريق الزهد ؛ وكان الفراعنة وأبناء السماء سماويين بتعريفهم ؛ ورعاياهم لا يمكن أن يرتفعوا إلى مثل هذا المصير إلا إذا تشبهوا بهم . فمصير المتوفى سيكون أكثر ضماناً وأقل سوءاً كلما ارتفعت مكانته وكلما توطدت سلطته ، فالحياة الآخرة تتم بنسبة السلطان ، وهى خمسة أجيال فى أحسن الأحوال ، و بعدئذ يسقط الأموات فى حالة « كوى » وهى حالة وضيعة تحاكى حالة أولئك الشياطين الجائعين الذين يسمون فى الهند بريتاس فالحداد يخلق الجد ، والطقوس التى تأتى بعده تغذى هذا الجد .

والعقائد والعادات الفطرية تجد فى الخرافات السابقة للتاريخ صورة محترمة ، حيث تتعرف الصين إلى أصل مثلها الأعلى السياسى والدينى . والنصوص التى تكشف لنا عن هذه الأساطير العظيمة ، وهى تاريخ شوكنج وقصائد شى كنج ، ترجع أكثرها إلى الألف الثانى ق م ، ولـكن تفسيرها أو شرحها لا يتجاوز العصر الإقطاعى ، وما أدخل عليها من إصلاحات جعلها فوق كل نقد .

وتفتتح المجموعة العجيبة بثلاثة ملوك عظماء ، « فو ـ هى » و « ونيو ـ كوا » وهما زوج وزوجة وضعا التوزيع المتناسق للأجناس ، ثم « شين — نو » ذى رأس الثور وهو أول الزراع ؛ ثم جاء بعدهم « هوانج ـ تى » عاهل الأرض الصفراء ، وآمر السماء ومنظمها ، وروح الصاعقة ، وقد اعتز به التاويون باعتباره سبّاك قدور ، كما اعتز به الزعماء العسكريون باعتباره مخترع الأسلحة ، لـكنه كان مجهولاً من

شوكنج ؛ ثم «ياؤو» ذو الشكل الشمسى مسخر الكوكب المضىء ومؤسس الاحترام البنوى والأخلاق ، و « شوّ ين » نموذج الإخلاص للنظام الإنسانى حسب الزمن ، والفراغ ، وهو رمز العاهل الكامل ، وأخيراً ، « يو » الأكبر ، مفتتح الألف الثانى ق م ، وهو منشئ النظام الملكى ، والذى فرض نظام الحكمة على الماء والشعوب على حد سواء . وأولئك الصانعون ، سواء أكانوا مخترعين أم منظمين ، قد فتح كل منهم على طريقته السبل ، وأظهر فضيلة كاملة وقدرة نموذجية .

ولم يكن أولئك الأبطال أنصاف آلهة كما كان الأمر عند اليونان ، بل كانوا الآلهة الحقيقيين للصين، لأنها كانت حضارة أكثر منها دولة، فتمسكت بمثل مدنيتها العليا . وأساطيرها لا تقدم لنا إلا أرواحاً genies قليلة الشبه بالأشكال الإنسانية، ومعانى تافهة ، بجانب ما تحويه من ضروب الأنظمة المفيدة والسلوك السليم .

فهذا الشعب ، منذ أول أمره ، لم يفكر فى الطبيعة تفكيراً محزناً ، أساسه تكوين المخلوقات تكويناً خرافياً ، ولم يفكر فيها تفكيراً مجرداً على أساس بعض جواهر خالدة ؛ بل فكروا دائماً تفكيراً إنسانياً . وهو لا يدرك الموضوعى إلا باعتباره نتيجة للحافز الإنسانى طبقاً لنظرية التركيز الإنسانى ، هذه النظرية الطقسية الشعرية . ويخطئ المرء إذا ادعى حتى فيما يتعلق بكونفشيوس ، أن هذا الإدراك يفرض وجهة النظر الإنسانية فرضاً أساسياً ، فإنه من جهة أخرى يعتقد يقيناً بأن التناسق الإنسانى هو بالذات التناسق العالمى .

٣ — تنظيم الأدب وتحديد العقائد النظرية تحديداً كونفشيوسيا

لا يشك الصينيون فى صحة الياؤو والشوّ ين من الوجهة التاريخية ، أما فى الغرب فإنهم لا يشكون فى وجود كونفشيوس تاريخياً أيضاً . لكن هذه الروح

الدقيقة النقدية تتعلق بالتقاليد التى أراد كونفشيوس تحديدها . إنه لم يكن منظماً للسلوك أقل من الأباطرة العظام والمواهل ، كما كان أيضاً صانع الأدب ؛ فالذى نخل الأسطورة وجعلها حقيقة لم يحى حقاً حياة الأساطير على أن لكونفشيوس أيضاً أسطورته ، وهى أن شخصيته لم تستنبط إلا على الصورة التى شاء أنصاره ومريدوه ، ثم فيما بعد دقة الأدباء . ومنذ نهاية العصر الإقطاعى ، ومن باب أولى فى العصر الإمبراطورى ، وأخيراً عندما أصبحت تقاليد الأدباء ديناً رسمياً — عند ذلك تجاوزت المؤلفات الكونفشيوسية نشاط كونفشيوس نفسه كثيراً ، وهذه المؤلفات عسيرة التفسير ؛ إذ أن كونفشيوس ، شأن غيره من الصناع ، لم يبتدع شيئاً ، بل نقل ما أراد وصححه وتصرف فيه كما شاء ، وآية ذلك أن ليس لدينا سطر واحد مكتوب بيده .

إن المعروف عندنا الآن أنه فى مقدور من يريد أن يجعل أحد النصوص يقول شيئاً حسب ما يريده إذا ما حذف منه ما يرى استبعاده أو أضاف ما يرى من تعديل ، أو رتبه حسب ما يلائمه ، وتلك هى الطريقة التى فهم بها كونفشيوس وأتباعه الأوائل مهمة نقل المؤلفات القديمة إلى خلفائهم ؛ وهذه الطريقة تقوم على فرز أو نخل الأسانيد القديمة .

على أن هذا الفيلسوف لم يدع لنفسه أنه يعمل من أجل جنس بأسره ، بل رأى نفسه مستشاراً متجولاً فى الشئون السياسية ، وخبيراً مشبعاً بروح الاطلاع فى شئون المراسم . ومن ثم كان يفضل وجهة نظر الإمارة التى كانت وطنه الصغير ؛ كما كان الخير ضالته ، يأخذه أينما وجده ويوزعه بالطريقة التى يراها ملائمة ؛ ولا ذنب له إذا لم نجد فى الأدب القديم سوى بعض النصوص المهذبة والمعدلة بمعرفته وأنصاره .

ولم يتشوف للقيام بمهمة أو دور واسع النطاق ، كذلك الذى آل إليه ، فلم يكن له فضل عظيم فى الموضوعية ، ولا مسئولية كبرى فى التزوير فى نسبة المؤلفات ، كما قد يميل إلى الافتراض .

فأغلب النصوص القديمة بكل معنى الكلمة ، تحمل طابع التنقيح الذى أدخله عليها كونفشيوس وتلاميذه .

ونذكر أولاً كتب الطقوس التى هى أساس الكونفشيوسية . فهى لم تصل إلينا كما وجدها كونفشيوس ، ولا كما تركها ؛ إذ أن «الى لى» و «اللى كى» لم يتخذا شكلهما الحالى إلا فى عهد الإمبراطورية .

وربما أظهر كونفشيوس اهتماماً خاصاً وسريعاً فى تحرير أخبار وطنه « لو » الواردة فى كتاب « تشوين تسو » (ربيع وخريف) ، حتى يكون هذا التاريخ معادلاً لكتاب من كتب الطقوس . وذلك الامتزاج بين نوعين من أنواع الاطلاع — احترام الماضى وحمية نحو أنظمة العبادة — يدل دلالة واضحة على مقاصد مدرسته ، والنوع الأول خاضع للثانى . وهذا المؤلف ، باعتباره مجموعة أخبار يشير إلى المدة من عام ٧٢٢ إلى عام ٤٨ ق م ؛ أما باعتباره شاهداً على تفكير هذا الحكيم فإنه يقدم لنا مذهبه السياسى . وال « شو كينج » وهو كتاب التاريخ لا يحوى كما وصل إلينا اليوم إلا نحو نصف النصوص الكونفشيوسية التى ركزت فيها مؤلفات الكتاب السابقين . ومن الثمانية والخمسين باباً التى لدينا ، نجد خمسة وعشرين وضعت بعد عهد «سى مات سيين» المتوفى عام ٧٠ ق م ، وكان أساسها وثائق قديمة بنسبة لا نستطيع تحديدها ؛ وال «شى كينج»، وهو كتاب شعر، قد أعيدت كتابته كالكتاب السابق ، اعتماداً على الذاكرة بعد انعدام الأصل فى عام ٢١٥ ق م ، وكان النص الذى وضعه كونفشيوس أصلاً يعد فى نظره جوهر الحكمة نفسه ، للأسباب ذاتها التى جعلته فى نظرنا مؤلفاً شعرياً . وهنا ندرك إلى أى حد

من الشاعرية بلغ التفكير الصيني ، حتى عند أشد واضعيه واقعية ؛ فالإنسان مضافاً إلى الطبيعة عبارة شعرية فى نظرنا ، أما فى نظر كونفشيوس فهى الطريق الوحيد للوصول إلى حقيقة عميقة .

وهكذا أصبحت مقتطفات التقويم الشهرية ، والكلمات الارتجالية التى ألقاها شبان وفتيات يتبادلون بها الحب بانسجام مع الفصول ، منذ ذاك التاريخ ، وحياً لا يغضب لسياسة عليا .

وإلى مؤلفات كاتبى اليوميات والحوليات ، وتلك الخاصة بفطنة رجال الحقول ، نسقت النظرية التركيبية الكونفشيوسية ، مؤلف العرافين الأقدمين وهو كتاب « يى كينج » ، أى كتاب التغيير ؛ ولقد نجا هـذا الكتاب الأخير من الضياع الذى كان حظ غيره من المؤلفات ، ويبدو لنا أن كونفشيوس قد وجد فيه خصوصاً عند نهاية حياته العلمية ، تفسيراً أساسياً للفاعلية ، ومن ثم سر المعرفة الكاملة . ولا ريب أن هذا هو الكتاب الذى احترم الفيلسوف نصوصه كاملة صحيحة كما هى ، وإن كان لا ريب أنه وضع أو ألهم من بعده عدة حواش وإضافات ضمت لهذا الكتاب .

وإلى الكتب الخمسة الكبار (كينج) السابق الإشارة إليها ، والتى تعد فى الوقت ذاته ملخصاً للثقافة الكونفشيوسية ، وتراثاً للعصور القديمة ، أضافت التقاليد أربعة كتب (سوشو) ؛ وهى تشمل تعاليم الطائفة فى خلال القرون الاثنين أو الثلاثة الأول من عهدها ، وهى : ال « تشونج يونج » و « التاهيو » وهما كتيبان موجزان لا يصح اعتبارهما كتباً بالمعنى الذى نقصده فى اللغة ؛ ويبدو أنهما وضعا بمعرفة تسوسو حفيد كونفشيوس ، وإن أدخلا فى كتاب ال « لى كى » ؛ ثم ال « مانسيوس » الذى لا يمكن أن يكون سابقاً للقرن الثالث قبل الميلاد ، ولم يضف إلى المؤلفات القديمة قبل عهد أسرة سونج ، أما الكتاب

الأخير ، وهو ال « وين يو » ، فهو مجموعة قوانين تشرح لنا حياه كونفشيوس اليومية ، ولم يصلنا منه إلا نسخة يرجع عهدها إلى ٥٠٠ عام من وفاة هذا الحكيم . وانتقال الكينج الخمسة من جيل إلى جيل يجعلها أساساً للثقافة الصينية .

ولقد أنقذ كونفشيوس ، بالمحافظة على هذه الأسانيد برغم ما أدخله عليها من التغييرات ، تراثاً قيما من الماضى ، ثم أسس على دعائمه مستقبلاً عظيما . وليس فى المستطاع تقدير ما أدخله شخصياً عليها، على أنه ربما اكتفى باختيار ما وجده أصلح بين المواد التى لجأ إليها ، لكن هذا كان كافياً لاعتبار هذا الرجل واسطة لتقديم أخصب وحى للعالم مقابلاً بكل وحى فوق الطبيعة .

٤ — كونفشيوس والكونفشيوسيون الأوائل

ولد كونج فوتسيه أى الأستاذ كونج (وهو كونفشيوس كما اصطلح عليه اليسوعيون بالحروف اللاتينية) فى مقاطعة « لو » (شان — تونج) عام ٥٥١ ، وتوفى بها عام ٤٧٩ ق م . وهو من سلالة أسرة نبيلة يرجع أصلها إلى أسرة «يين» المالكة . وكان والده من الحكام ، لكنه توفى وتركه صغيراً ، فلم يسعه للقيام بأود حياته إلا أن يبيع خدماته لمن يريد . وقد قضى الخمسين عاماً الأولى غير معروف ، ثم أصبح فى السنوات الأربع التالية موظفاً كبيراً فى الإمارة التى بها مسقط رأسه ؛ وفيما بين عامه الرابع والخمسين ، والثامن والستين أخذ يبحث وينقب فى بلاد ال « هورنان » متنقلاً من إمارة إلى أخرى، عسى أن يجد الأمير الذى سيكون ابن السماء حسب مبادئه ، ولكنه كان يجد فى كل مكان مقاومة وفشلاً .

أما النظام الذى كان يريد وضعه ، حسب المثل الأعلى للأقدمين ، فقد كان يتطلب عاهلاً يكون مفتاح قبة العالم . ويشارك كونفشيوس غيره فى الاعتقاد

بأن هذا العاهل إما أن يكون حلقة اتصال أو وسيلة انفصال بين السماء والأرض ، وأن سلوكه إما أن يكون منظماً أو مخلاً للطبيعة ، برغم أن للطبيعة قوانينها الخاصة. ليس ابن السماء سبباً أوحد ، بل هو يتحمل وحده مسئولية الطاعة أو عدمها للأنظمة المطلقة ؛ فهذه الأنظمة يعمل بها أو تحتقر حسب سلوكه الشخصى ، إذ أن المثل الذى يعطيه العاهل — سواء أكان حسناً أم سيئاً — سيقتدى به لا محالة . ومن ثم كان ضرورياً تكوين الملك ، وتدريب رعاياه على المهمة التى يفرضها عليهم الانسجام الاجتماعى والكونى .

وليس الكمال أمراً ممكننا فى هذا العالم ، كما كان شأنه فى أيام ياؤو ، أو شوين أو يو السعيدة ؛ لكنه سيظل نموذجاً لا يتغير ، وفى استطاعة العاهل الحكيم — إن وجد — أن يجعل الإنسانية سعيدة والعالم منسجماً متناسقاً ، وحتى إن كلمة « كيون » تشير إلى معنى العاهل والحكيم معاً .

فما العمل لتحقيق هذا الغرض ؟ يجب أولاً إعادة العلاقات الأساسية بين الكائنات ثم رعايتها عند العمل ، وهى الطريقة التى نتبعها نحن عادة إذا قسمنا الأمور إلى أخلاقية وسياسية ؛ وكونفشيوس يميز بين هذه العلاقات لا فى البحث فى الطبيعة ، بل فى التجارب الإنسانية ، ولذلك نراه جمع فى شخصه صفات المؤرخ ورجل الدولة ؛ وإذا نظرنا إليه نظرة أوربية ، اعتبرناه عالمياً أخلاقياً ، وقطباً سياسياً .

لقد كان من علماء ما وراء الطبيعة عند ما دعا لحقيقة موضوعية ثابتة لا تقبل اعتراضاً مؤسسة فى الكائن ؛ لكنه فضل أن يرى الحقيقة فى شكلها الاجتماعى باعتباره مدير مراسم ومتخصصاً فى الطقوس . وترتيب الوظائف الإنسانية يعبر عن طبيعة الأشياء ؛ وعلى الطقوس أن تعمل على تقدير هذا الترتيب مميزة الأشياء المختلفة بعضها عن بعض ، واضعة كل كائن فى مكانه . والطقوس نفسها تجد ما يلطفها

فى الموسيقى ؛ إذ بفضلها يتم توافق المشاعر عن طريق تناسق النغم . وهكذا ، تستطيع السلطة الملكية أن تسود فى ظل العدالة والسعادة بالحركات المناسبة ، والأنغام التى لا يقاوم تأثيرها .

ولا يقل الاهتمام بمحاولة الحكم بواسطة القوانين شأناً عن البحث عن المنفعية ؛ فيتعين الاتجاه نحو خير اجتماعى مطلق ، وتحقيق سيادة هذا الخير بالاعتماد على المثل والمحاكاة . فإذا ما قام العاهل بوظيفته خير قيام أصبح الجميع بصرف النظر عن مراتبهم يحترمون التمييزات التى يشير إليها نظام المراتب ، فيقوم كل منهم بوظيفته الخاصة ، فالرجل الحقيقى (جين) يحاول أن يظهر بمظهر الإنصاف (يى) ، لأن العدالة ترتكز على مراعاة القيم الإنسانية ، واحترام هذه القيم دون سواه هو الذى يجعل الإنسان إنسانياً . وهنا يتلاقى تعليم كونفشيوس مع الأخلاق الإنجيلية ، وهى : « لا تفعل فى الغير ما لا تريد أن يفعل بك » فهل نستنتج من ذلك أو نفترض أن العدالة تفوق الإحسان ؟ بل إن احترام كرامة النفس وكرامة الغير ، يسير دائماً جنباً لجنب مع الشعور الدقيق بضرورة توجه جميع الكائنات إلى مركز واحد . فمن واجب كل أسرة ملكية وكل عاهل ، أن يضع لهذا الانسجام صيغته الموسيقية حسب احتياجات الزمن، وأن ينشئ هكذا الوحدة الخصبة بين القلوب .

ربما استطعنا أن ندرك مما تقدم كيف استطاع كونفشيوس من جهة أن يبشر بأخلاق ذات أساس ميتافيزيقى ، وأن يتخذ من جهة أخرى المجتمع الإنسانى غرضاً وحيداً لتفكيره وتأمله . إنه عاش فى وسط الجدليين ، وكان هو نفسه بارعاً فى المحاجة، لكنه بحث عن المعرفة بطريقة أخرى . ولقد عرف أسرار الطبيعة ، لكنه لم يبحث عن طريق السماء إلا فيما يتعلق باندماجه فى وظيفة ابن السماء ، أى الرجل الأوحد . كما أعلن أن فى التفكير شيئاً كثير الفائدة ، لكن البحث

– وخصوصاً بحث مؤلفات الأقدمين – أفضل بكثير ، وسيكون غرض هذا البحث معرفة الأحوال الإنسانية . ومن ثم يستبعد كل اهتمام خاص بما وراء الطبيعة ، وفى هذا يقول بأنه يجب تقديس أو تكريم الأجداد ، ولكن لا يجب مناقشة الموضوعات الخاصة بالأرواح ؛ إننا نجهل ماهية الحياة ، فهل نستطيع فهم الموت وما وراء هذا العالم ؟ يجب علينا أن نبجل الآلهة ونقدسهم ، ولكن يتعين إظهار تقوانا بمراعاتنا للعدالة .

ولما لم يستطع كونفشيوس أن يطبق مبادئه كمستشار لحكيم متوج ، بدا كأنه فشل فى حياته . وقد شعر بحزن عميق عندما قربت حياته من نهايتها ، لكن فشل رسالته السياسية قد عُوِّض فى رأى أشياعه بالدين الذى اعتقده وجدَّ فى نشره . لقد أطرى كونفشيوس قيمة هذا الدين ، فجاء تلاميذه يحاولون تبرير تماسكه ؛ وهذا هو الجوهرى فى الفكرة الكونفشيوسية ، إذ قال الإنسان أكثر من مرة : « إنى أنقل ولا أخترع » . وقد قرر أيضاً : « أننا منجذبون بفعل ال « شى كينج » مثبتون بفعل ال « لى » مكملون بفعل الموسيقى » .

هكذا ، ترك خير ما فى نفسه فى تلك المؤلفات التى حاول تثبيت بقائها ، وقد دلت الحوادث على أن فى ذلك الكفاية للتغلب على الانحلال الاجتماعى والنظرى الذى كانت قد مهدت له السفسطة ، كما كان هذا مما ساعده على إيجاد أنظمة متماسكة ؛ وهنا يجدر بنا أن نقارنه بسقراط الذى استطاع أيضاً أن يسيطر على محيط الجدليين الأدقاء ، وذلك باكتشافه حقائق ثابتة فى النظام الإنسانى .

وهكذا ، كان كونفشيوس سقراطاً صينياً ، باعتقاده فى القيمة العظمى للحكمة ؛ مما تطلب عقد الآمال على العقل ، وتذوق التجارب الحسية ، والنفور من المسائل

العابثة بل كان سقراطاً صينياً بحكم مركزه الاستثنائى، باعتباره أصلاً لثقافة قوية لها فلسفتها القوية أيضاً .

ومما يبرر هذه المقارنه إلى حد كبير ما رأيناه من ضروب المشاكل والحلول التى بدت هنا وهنالك ، وسيساعدنا على إدراكها ما سنراه عندما نبحث فى السوفسطائيين المعاصرين لكونفشيوس والذين جاءوا بعده ، ولنقصر الأمر الآن على نقطتين : — ١ — بديهية وجود جواهر ومقدرتنا على إدراكها ، ٢ — أهمية تمييزها أهمية كبرى .

إنه يوجد مبدئيا طبيعة إنسانية واحدة عند الجميع ، وقد عمل اليونان على كشف أسرارها عن طريق التوليد السقراطى ؛ أما الصينيون فمن طريق تحليل التاريخ . وهذه الطبيعة الإنسانية هبة من السماء . وفى استطاعتنا أن نتجاهلها أو نخونها ولكن لانستطيع أن ننتزعها ، ولقد وصفها الكونفشيوسيون بأنها أنوار سماوية موجودة فينا تشبه بذور الحقيقة المعروفة فى تفكيرنا الغربى . وقد نتعرض بسبب الغفلة التى تسببها لنا الحياة الشهوانية لعدم الولع بهذه الأنوار الثمينة ولعدم الاستمرار فى تأملها . وعندئذ لا نرى شيئاً وكأنها قد انطفأت ، فيتعين أن نحيى وميضها ؛ بل أكثر من ذلك يجب أن نعود فنشعر بالإشراق الصادر منها ، وعندئذ نصبح قادرين على معرفة أنفسنا وعلى معرفة الأشياء .

وقد أثبتت التاهيو (الدراسة الكبرى) بطريقة مؤثرة جديرة بالإعجاب العلاقة الوثيقة بين هذين النوعين من أنواع المعرفة . كان الملوك القدماء الذين يريدون إظهار فضائلهم الباهرة تحت السماء يحكمون أولاً بلادهم ؛ ولما كانوا يريدون حكم بلادهم أخذوا يهتمون أولاً بمنازلهم ؛ ولما كانوا يريدون الاهتمام بمنازلهم ، فقد بدأوا ينظمون شؤون أنفسهم ، ولما كانوا يريدون تنظيم شؤون أنفسهم فقد بدأوا بتقويم قلوبهم ؛ ولما كانوا يريدون تقويم قلوبهم فقد بدأوا بجعل تفكيرهم خالصاً ؛ ولما كانوا يريدون جعل تفكيرهم خالصاً ، فقد بدأوا برفع مستوى

معلوماتهم إلى الذروة ، ورفع هذا المستوى إلى القمة هو إدراك الأشياء . وعند ما أدركوا الأشياء بلغت معلوماتهم الذروة ؛ ولما بلغت معارفهم الذروة أصبح تفكيرهم خالصاً ؛ ولما أصبح تفكيرهم خالصاً كانت قلوبهم قويمة ؛ ولما صارت قلوبهم قويمة استطاعوا تنظيم أنفسهم ؛ ولما أصبحوا مطابقين هم أنفسهم للنظام استطاعوا السهر على منازلهم ، ولما سهروا على منازلهم تمكنوا من حكم بلادهم ؛ ولما أصبحت بلادهم محكومة ، وجدوا ما تحت السماء فى سلام .

وبهذه القضايا ، المركب بعضها على بعض ، والتى جاءت بترتيب تنازلى ثم تصاعدى ، يجب أخذ كل حدٍّ بأكمل معناه . فإدراك الأشياء معناه إدراك الكون وكشف موضوعيته ، ويجب الوصول إلى هذه النتيجة لإدراك الكمال ، ويتعين القيام من هذه النقطة لتنسيق النظام الإنسانى تنسيقاً كاملاً ، فإصلاح المجتمع يفترض الكمال ، والكمال يظهر الأنوار التى أخذها العاهل عن السماء تسطع بكل بهائها .

فيوجد إذن كائن معقول أو معقولية لها قيمة الكائن . والمعرفة المرضية ، وهى شرط أساسى للعمل العادل ، ستكون تلك التى تميز الجواهر فى صفاتها المميزة . أليس ، بطريقة مشابهة ، كان البحث السقراطى الناشئ من تحليل الآراء يسير نحو الحقائق العامة المجردة ؟ فمسائل « كراتيل » قد استعرضت بلا شك فى التفكير الصينى .

الحكم هو التقويم ؛ وإذن ، فالأعمال لا يمكن أن تكون قويمة إلا إذا عبرت عن طبيعة كل فرد حسب مكانته فى المجتمع ؛ فيتعين أن يسلك العاهل مسلك العاهل ، والرعية مسلك الرعية ، والزوج مسلك الزوج ، والأب مسلك الأب ، والزوجة مسلك الزوجة ، والابن مسلك الابن . وكثيراً ما يكذب الفرد على اللقب الذى يحمله ، وكثيراً ما تضطرب الأمور كلها بسبب اضطراب الأنواع ؛ فالسلام

والعدالة والتناسق — كل أولئك يتطلب خضوع كل للاسم الذى يحمله ويدل على عنصره . فإذا راعى الملك ذلك ، جعل جميع التسميات صحيحة (تشانج مينج) .

ولا يعزب عن بالنا أن العاهل ، باعتباره الرجل الأوحد من الوجهة النظرية ، هو الذى يضع الأسماء فى تناسب حسب مطابقتها للأشياء ، وليس هنالك سواه من له صفة لتثبيت هذه العلاقة بين الأفعال والعناصر . فإذا كانت التسميات صحيحة ، استطاع كل فرد القيام بمهمته ، وسار كل شىء فى الدولة سيراً منتظماً .

أما النص الآخر ، وهو « التشونج يونج » المنسوب إلى « تسى سى يو » أحد حفدة كونفشيوس فهو يحدد شروط التناسق العالمى .

إنه يتعين أن يكون العاهل لا محالة مركزاً فى النسق ، متجنباً كل مخالفة له ، طارداً لها . فكلمة « تشونج » أى الوسط ، معناها عدم التحيز المطلق ، وهى صفة العاهل الكامل ، الصفة الوحيدة التى تشبه نقطة ارتكاز الدائرة . فإذا استطاع هذا الوسط أن يجعل للعمل فاعليته ، أنتج ال « يونج » أى الاستقرار فى النظام العالمى[١] ؛ ولكنه يبلغ حد الكمال طالما لا يشتمل على عبقرية خاصة ، إذ أن مهمته الوحيدة هى أن يستغل طبيعة الأشياء . وما يجب على « تشونج » من تثقيفه لنفسه يتطلب معرفة بنى الإنسان المحيطة بمعرفة السماء .

ولنفهم من ذلك ما يأتى : « إن التفويض السماوى يكوّن طبيعته » ، وهذه هى الجملة الأولى للكتاب المشار إليه ، أما مهمته فهى تمجيد وإعادة تنظيم الطريق (تاوو) ؛ وهذه المهمة محتمة على « الرجال والنساء » ، فقاعدة الإنسانية هى إذن

---

(١) هذه المقابلة بين وجهة النظر الكونية والأخرى الديناميكية ، تذكرنا بالمقابلة بين نظرية تاوو ونظرية تو . أما مؤلف « شونج يونج » فقد عرض لنا مذهب كونفشيوس فى صور تاوية .

الإنسانية نفسها[١] . لا شيء يجعل الإنسان كاملاً إلا الإنسانية ، « والكمال (تشينج) هو الذى يوجد الكائن » .

وسنزن طرافة فلسفة ما وراء الطبيعة الكونفشيوسية بمقارنتها بالأبحاث الفلسفية الباقية مما قبل التاريخ فى كتاب « شو كينج » ، والتى عاد فأخذها سى ما تسين ، ألا وهى قواعد ياؤو وشوين وجزية (يوكونج) ، وخطبة كان ؛ وسنكتفى بذكر ما تشمله القاعدة الكبرى وخطبة كان .

حدث أن أحد الملوك القدماء سد مياه الفيضان فأدى ذلك إلى اضطراب نظام العالم ، وجاء بعده « يو » فأراد إعادة النظام فألهمته السماء بالخطة الكبرى (هونج فان) ، وهى خطة نموذجية لتنظيم الكون ، وتشمل ما يأتى :

أولاً — خمسة عناصر : الماء ، والنار ، والخشب ، والمعدن ، والتراب ، ولكل منها تصرف خاص .

ثانياً — خمسة أعمال : حال احترام ، وكلام لائق ، ونظر ثاقب ، وسماع منتبه ، وتفكير نافذ .

ثالثاً — ثمان وظائف إدارية : تغذية ، وتجارة وقربان ، وأشغال عامة ، وتعليم وعدل ، وضيافة ، وجيش .

رابعاً — خمسة منظمات للوقت : سنة ، وشهر ، ويوم ، وكواكب سيارة ، ومجموعة نجوم أخرى ، وتقويم .

خامساً — عندالعاهل : كمال أعلى وهو الشرط الأساسى للسعادات الخمس من أجله ومن أجل شعبه .

---

(١) هذا النص يحوى آراء تذكرنا بنظريات أرسطو الثلاث : تقابل القوة والفعل ، الوسط أو التوسط ، الرجل الفاضل هو قانون الأخلاق .

سادساً — ثلاث فضائل: تقويم (القلب)، واستقامة (مفروضة على الغير)، وعزم، وحكم.

سابعاً — طريقة للخروج من الشك: وهى تشمل وسيلتين من وسائل العرافة ومعرفة المستقبل.

ثامناً — خمس ظواهر: المطر، والشمس، والحرارة، والبرودة، والريح؛ فإذا وقعت هذه الظواهر فى مواعيدها أكدت حسن سلوك العاهل وإدارته؛ أما فى الحالة العكسية فيكون ذلك بمثابة إنذار له.

تاسعاً — خمس سعادات: الحياة الطويلة، والثروة، والاطمئنان، وحب الفضيلة، والحياة الكاملة.

وهذا الملخص الذى يكاد يكون موازياً للنص نفسه يحيط بجميع ما تحويه الحكمة الصينية فى الألف الثانى ق م، أى فى نهاية العصر الذهبى الفطرى.

وبديهى أن هذه الفلسفة الدينية المبكرة، لم تدرك إلا بعد تجارب عديدة وتفكير طويل؛ وهى تسامت حضارة توازى حضارة البراهمانا التى كثرت فيها أيضا التبويبات المنظمة.

أما الخطبة، فهى تلك التى ألقاها «كى» أحد إمبراطرة أسرة «هيا»، وقد قالها فى مدينة «كان» عندما شرع فى محاربة أمير مقاطعة هُو. وكان هذا الأمير «قد احتقر بعجرفة العناصر الخمسة، وترك فى إهمال المبادئ المنظمة الثلاثة» وبعبارة أخرى لم يحافظ على المسلك الذى يتطلبه توافق العناصر والفصول، ولم يراع العلاقات القانونية بين السماء والأرض والإنسان الذى هو واسطة ما بينهما.

وهكذا يفقد التوازن، ويترتب على ذلك أن السماء توقف، وتلغى الخلافة الممنوحة للأمير، ثم تقوم الحملة التأديبية، «فتنفذ باحترام العقاب السماوى».

وهنالك فرق شاسع بين هذه الأسانيد والتوسع الذى حدث فى عصر

الكونفشيوسيين الأوائل الذين جاءوا بعد ذلك بنحو ألف عام ؛ فلا فلسفة ما وراء الطبيعة ، ولا النظرية الاجتماعية ، تستخلصان من المصدر المشترك ، وهو فعل العاهل الديني ؛ ولكن المعارف الرئيسية قد وضعت بعزم مؤثر فى هذه الأسانيد .

ونختتم هذا البيان الخاص بالتفكير فى العصر القديم ببيان موجز عما يشمله ال « يى كينج » ، الذى لا ريب فى أنه أقل الكتب القديمة المتأثرة بالكونفشيوسية ، برغم أن الأستاذ قد نسب له أهمية كبرى ، ذلك بأن الطريقة التنبؤية الواردة فيه ، قد اعتبرت ابتداء من العهد الكونفشيوسى مفتاحاً للمستقبل.

إننا لا نجد أى أثر للوقائع التاريخية فى هذا الكتاب ، و إذا بحثنا فيه عن شرح للحوادث الإنسانية أو الطبيعية ، فما هذا إلا لأننا نعتبر الترتيبات المنظمة فيه رمزية.

والمعنى الأول يتلخص فى ترتيب الأشكال الذى يتوصل إليه برسم خطوط ذات طول معين ، وخطوط يبلغ طولها نصف الأولى ثم تضم أطرافها بعضها إلى بعض ، وترتب مجموعات ثلاثية أو سداسية ؛ فالأشكال الثلاثية والسداسية الناتجة من ذلك تتخذ ترتيبات مكونة من عصى منبثة قبل رسمها بالريشة ، والاعتقاد بأن السماء تهيئ إيحاءات أو تظهر نيات بأشكال يفسرها السحر ، لعب دوراً هاماً فى الطقوس الكثيرة التى كانت قائمة فى العهود التاريخية .

مثال ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا تعيين يوم الدفن ومكانه استشاروا نوعاً خاصاً من النبات ؛ وذلك أن يجمعوا حزمة من عيدانه الجافة ، ثم يلقوها على مكان مسطح ، و يلاحظوا الموقع والشكل اللذين تتخذهما ، وأحياناً كانوا يأخذون صدف السلحفاة و يقربون منه قطعة حديد محماة ، فإذا اختطت بخطوط متناسقة اعتبر ذلك على الإجابة المناسبة . والفصل السابع من الخطة الكبرى يوصى باستعمال السلحفاة والأوراق الألف كوسيلتين لأخذ النصيب ؛ وقد جاء ال « يى كينج » فرضى مثل هذه الاحتياجات .

وكان النص الأصلى مقصوراً على ثمانية كودا ، وهى :

ثلاثيات تشمل كل منها ثلاثة سطور كاملة أو مقسمة[١] ، فإذا جمعت فى شكل سداسى كونت ٦٤ شكلاً . وتفسير كل شكل بشىء معين أو بمعنى محدد يرجع إلى عهد أحدث ؛ وكان هذا التفسير يستخدم كل الرموز والتركيبات الناشئة عن سقوط الغصون الدقيقة ولبيان المستقبل[٢] ، وكانوا يظنون أنهم بهذه الطريقة يضمنون نجاح المشروعات ؛ على شريطة أن يعملوا فى الوقت المناسب ، ويمتنعوا عن العمل فى الوقت غير المناسب .

وقد حاول الكونفشيوسيون وضع نظام للعمل الإنسانى فرأوا فى هذا الكتاب طريقة للخضوع فى جميع الظروف إلى الإرادة السماوية ، وقد تخيلوا ثلاثة موال ذوى سلطة موقرة فى هذا الكتاب العظيم ، وهم : فوهى كاشف الثلاثيات ؛ وين ونج أب الإمبراطور الأول من أسرة تشى يو ومخترع السداسيات ؛ وكونفشيوس محرر أقدم الملحقات والتفاسير .

وقد أخطأ دى هارليز ، عند ما افترض أن الكونفشيوسيين هم أول من استعمل ال « يى كينج » للتنبؤ ؛ فالواقع أن هذه الطائفة قد خضعت لتقاليدها وجعلت من هذا الكتاب مفتاحاً للتنبؤ ، ثم أدخلت تفسيراته فلسفة بأسرها .

ومما لاحظه « سوذوكى » أن الحواشى تنبئ عن طريقتين متعارضتين ، إذ أن مقابلة الخط الكامل بالخط المنكسر ترمز إلى قوى متضادة تظهر دائماً متعارضة فى الطبيعة : الفرد والمذكر ، والحرارة والضوء من جهة ، والزوج والمؤنث ، والبرودة والظلام من جهة أخرى ، فالفريق الأول هو ال « يانج » ، والفريق الثانى هو ال « يين » . وإذا كان فى كل هذا حقائق مستقلة ومتعارضة ، فالفكر الصينى

(١) مثل ☰ سماء ؛ ☲ نار ؛ ☳ رعد ؛ ☴ ريح ؛ ☵ نهر ؛ ☷ أرض

(٢) شاڤان : س - ماتسبين ﺣ ١ مقدمة ٥ر٨ ؛ ﺣ ٤ ص ١٧٢ ، ٢٦١

القديم ثنوى بلا شك ، وهو بحركة إلى الأمام سيكون مسرحاً لكفاح غير منظم . وإذا كان الين واليانج حالين « modalités » لمبدأ واحد ، فإن معارضتهما لن تكون إلا نسبية ، معناها التكامل أو التناوب التعادلى . ولم يكن الافتراض الأول ليرضى الحمية الكونفشيوسية المتعلقة بالنظام ، إذ أن المتعارضات لا يصح أن تستبعد وسائل التناسق ، بل هى مجرد عيوب فى النسق .

وبعبارة أخرى ، فإن فكرة ال « يى » التى معناها التبدل والتغير ، تخفى بين ثناياها معنى جوهرياً ذاتياً ، وإن المستقبل ليس مجرد نتيجة للتنازع بين الين واليانج فالكائن والحادث يختلف فى مظهره باختلاف العاملين المتناسبين ، وهنالك فى الطبيعة أشياء تتأرجح بين هذا المظهر وذاك .

وربما لا نفهم تحول مادة من المواد . ولكن قانون التطور مفهوم ظاهر ، فدودة القز تصبح فراشة ، والصنعة [الكيمياء] تفترض أيضاً تغيرات تساعدها أسرار الأعداد المعروفة جداً فى الروح الصينية ؛ وإذا زادت عندنا وحدة أو نقصت فالمسألة لدينا مجرد مسألة كم ، أما عند الصينيين فهى دلالة أو سبب لاستحالة كيفية كاملة لا جزئية . والانتقال من الزوج إلى الزوج ومن الزوج إلى الفرد يُدرك ، والمقابلات أو المطابقات بين الرموز المتوازية تفتح مجالاً لمناظر غير محدودة بها تُتصور الأشياء . ويرينا ال « هى تسى » — وهو ملحق « للبى — كينج » يرجع عهده غالباً إلى القرن الرابع أو الثالث ق م — كيف أن معنى هذا الكتاب الخفى الغامض قد أصبح واضحاً حسب رأى الكونفشيوسيين ؛ فقد صوروا ال « يى » بأن جعلوها مقدرة لا نهاية فى التبدل بفعل نشاط الرجل الأوحد المالك المتصرف فى القوى الطبيعية ؛ وموجهها حسب الجهات الأصلية « بين يانج ، هذا هو التاو » فلماذا لا نجد فى التاو ، أى طريق الإنسان مظهراً حاسماً للتاو المطلق ، وهذا المظهر يكون الطريق إلى السماء ؟ فالذى صنع الفصول هو الذى صنع الحرارة والبرودة ،

والذى صنع الفضاء هو الذى صنع الشمال والجنوب والظلمات والنور ؛ هو الذى ينظم جميع التناوبات . فالبين واليانج وعدم انتظامهما أو تكاملهما ، وإنتاج العناصر ، وتوالد العشرة آلاف كائن أو العالم التحت السماوى [١] كل ذلك تعتبر تطبيقاً لقواعد الىي كينج ، على شريطة أن تكون الأشكال متعادلة مع الأعداد .

فهذه الرمزية المرتكزة على الحساب ، وهذا التفكير النظرى عن الزوج والفرد ، يذكراننا ببعض الأفكار الإغريقية ، وبخاصة الفيثاغورية . وإبدال الظواهر الطبيعية برموز قابلة للمس ، ومن شأنها أن تركب بعضها على بعض فتعبر عن تركيب الحقيق ، يذكرنا أيضاً بالطابعية العالمية للايبنز . ولا نبغى أن ننسى الصبغة الصينية التى تسير عليها فلسفة ال«يى كينج» . فهى تدعى لنفسها القدرة على جعل العالم لا قابلاً للفهم فحسب ، بل وللترتيب أيضاً . ولنشر منذ الآن إلى طريقتين محليتين استخدمتا لاستغلال نظام التغير : الطريقة الكونفشيوسية التى تبحث فيه عن وسيلة لمراقبة العاهل ومعرفة ما إذا كان يسير بالتفاق مع السماء ؛ والطريقة التاوية التى تجد فى توحيد مبدأ التغيرات وسيلة لجعل الأمور مطابقة للطبيعة ، ولقسر قواها وجعلها تنتج شيئاً فوق الطبيعة . ولا يجب أن ننخدع بهذا الاستعمال للأعداد الذى هو استعمال كيفى أكثر منه كمياً ، بل هو يرمى إلى استيعاب الحقائق أكثر من وزنها . فقد يبدو أن استخدام العيدان المكدسة وفلوس السلحفاة يرمى من جهة إلى التوجيه نحو الحساب ، ومن جهة أخرى إلى التشجيع على الهندسة ؛ ولكن ليس الغرض هذا أو ذاك . وإذا كنا نطلب من ال« يى كينج» أكثر من مجرد حيل تنبؤية ، فإننا لا نصل إلا لمجموعة رموز ذات ضرورة موضحة .

---

(١) بالضبط ١١٥٢٠ حقيقة ين أو يانج ممثلة فى أربع وستين شاملا سداسياً . راجع جرانيه الفكر الصينى ، ص ١٣٨ ، ١٩٦

٥ – تنظيم التصوف الغنائى : التاوية القديمة

سبق أن أشرنا فى هذا البحث إلى فكرة الطريق أو التاو ، ذلك لأنه توجد نظرية التاو فى الكونفشيوسية . لكنه كان مقدراً لطائفة خاصة أن تجعل التاو أساساً للحياة وللوجود . ولما كانت التاوية يرجع عهدها إلى عقائد أولية جداً ، وإلى العمل بها فى زمن أولى قديم كذلك ، فلا يستغرب أن نسند أصلها إلى أزمنة أبعد قدماً من الأخلاق التاريخية التى تنسب للكونفشيوسية ؛ وهذا لا يمنع من أن ماضى هذه الطائفة المحقق لا يتجاوز عصر كونفشيوس نفسه .

وهنالك قصة تقول إن كونفشيوس قبل بدء دعوته بخمسين عاماً زار «لاوتسيه» أب التاوية ، واستشاره مرة واحدة فى حياته . لكن هذه القصة هى مجرد خيال ابتكره التاويون ، كما اخترعوا غيرها من الأحاديث التى نسبت إلى هذين الأستاذين . ودليل ذلك هو الدور المتواضع الذى جعل لكونفشيوس فى هذا الحين ، إذا اعترف بأن محدثه ظل فى نظره لغزاً لا يدرك ، مثل التنين ذاك الحيوان العجيب .

أما لاوتسيه فى نظر النقاد الأوربيين فهو على ما يبدو مجرد عنوان كتاب ، سمى أيضاً « تاو توكينج » أى كتاب الطريق والفضيلة ، أكثر من أنه اسم شخصية تاريخية ، فالحكيم الذى سمى بهذا الاسم هو من عالم الأساطير ، والكتاب الذى قيل إنه ألهمه لا يؤكد وجوده إلا فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد أسوة بعمل «تشوانج تسيه » وهو أول التاويين الذين يعرفهم التاريخ . وإذا ما وضعنا هذا التحفظ ، أو هذا الاحتراس، لا نكون مخطئين إذا ذكرناه على أنه شخصية كان لها وجودها.

ومهما يكن ، فإن الفلسفة التاوية توجد فى ثلاثة مؤلفات : اللاوتسيه ، والتشوانج تسيه ، واللى تسيه . وهذا الأخير ، الذى يحمل اسم الأستاذ الثالث

لا يمكن تحديد تاريخه تحديداً دقيقاً : فهو يرجع إلى ما بعد القرن الثالث والقرن الأول ق م[١] . ولكن إذا كان نص هذه الأسانيد الثلاثة معروفاً ومحدداً إلى درجة ما ، فإن إدراكها إدراكا تاماً يتطلب تنقيباً نقدياً للقانون التاوى الذى وضعه بيانه الأبى « ليون ڤيجير » ؛ فالمجال ما زال فى حاجة إلى دراسة طويلة غير ممهدة .

فنحن إزاء التاوية كما كنا إزاء البوذية عند ما شرع الأستاذ « بورنوف » فى دراستها ، بل إن المهمة أكثر شكاً ، لأن النصوص غير موجودة إلا باللغة الصينية ، فضلاً عن أن بعضها فيه كثير من الأمور الغريبة والخفية .

فالتاو هو المبدأ السرى للتطور العالمى ، فإذا لم ننظر إليه مجرداً واتجهنا إلى فاعليته فقط ، اتضح لنا أن المبدأ هو تاوُتو ، أى قوة التاو ؛ فهو على هذا الاعتبار قابل للتسمية لأنه معيَّن على أشكاله المختلفة : هو الكائن المتولد عن ضده اثنان أمام أصله الذى يوازى واحداً . لكن اثنين ينتجان ثلاثة وبين وينج متناسقان بقوة نفسية حيوية (كى) .

ففى هذا الحامل [أو الهيكل] الميتافيزيقى تشبه التاوية مذهباً عقيدياً ولكن يجب تفسير هذا المذهب الكونى تفسيراً ديناميكياً عملياً — العدم الأولى هو طريق الحكيم : إذ ليس الأمر مجرد تفكير نظرى فى الأقانيم كما هو الأمر فى سوريا ، بل يتعين العودة إلى البساطة الأولية مع التجاوز عن المعارضات النسبية ، أى معارضات العقل ومعارضات الأخلاق . فالفهم هو الكف عن معرفة الحق والباطل ، هو الكف عن فعل الخير أو الشر ؛ أفكار نسبية ، وكلها عقيمة .

---

(١) وإذا ضربنا صفحاً عن تاريخ النصوص نفسها ، واعتمدنا على التقاليد أو على تاريخ حياة مؤلفيها الحقيقيين أو المنسوبة إليهم ، يتضح لنا أن « اللاوو » يرجع إلى القرن السادس ق م . (٦٠٤ م) ، وأن « اللى » يرجع إلى القرن الخامس ، « والتشوانغ » إلى النصف الثانى من القرن الرابع .

فالذى يعلمنا الحق يخدعنا ، والذى يمتدح الخير يفسدنا ؛ هذا وذاك يجعلاننا عاجزين وتعساء . فالفاعلية والسعادة لا يمكن الوصول إليهما إلا بالانضواء تحت عدم الفعل التاوى (وُووِى) ، وهى السيادة التى لا تخطئ والسيادة الكاملة ؛ و بعبارة أخرى يتعين تحقيق الخلو .

وهكذا ، نرى الحكمة التاوية ليست عقيدة إلا من الوجهة النظرية المجردة ؛ بل هى تشبه التقشف اليوجينى ، لأن انقباض الوظائف الحساسة فى القلب وإفراغ العقل المسهَّل بحركات رياضية تنفسية ، يعتبران من الوسائل الحاسمة للوصول إلى امتلاك المطلق بالانجذاب .

نحن لا نفكر هنا فى الايحاء بوجود اتصال واقعى بين التقشف الصينى والتقشف الهندى ، برغم أن الأساطير تقول لنا إن لاوتسيه قد ختم حياته فى الغرب الأقصى ليعمل على نشر مبادئه ؛ لكن الواقع هو أن هاتين الطريقتين فى السيطرة على الحياة مؤسستان على عادات أولية جدا ، وهذا ما جعل فيهما شيئاً مشتركاً . غير أنه مما لا ريب فيه أن التاوية كانت بالنسبة إلى الصين ، كما كانت اليوجية بالنسبة إلى الهند ، انقلاباً على الدين التقليدى ، وحمية شديدة فى سبيل المطلق ؛ وفى صدد ذلك نذكر أن آل « تاوو توكينج » وآل « نان هوا كينج » المنسوبين إلى تشوانج تسيه ، يتعادلان مع الأوبانيشاد فى عظمتها ، وفى قوة حكمها وأمثالها .

يتصور « لى تسيه » التاو باعتباره طبيعة دائمة التطور . وأول تكوينها للمخلوقات يفترض أربع مراحل : ما قبل النفثة ، والنفثة ، والشكل ، والمادة . وهو يضع هذا التحول فى حساب « لى كينج » : إحداث الواحد ، وإحداث السبعة من الواحد ، والتسعة من السبعة ، وفى القوة الفعالة ، ثم العودة إلى الواحد . وقد تولدت الديدان والحشرات عن بعض النباتات ، ثم تولدت الطيور

من الحشرات . وقد يتحول النبات تدريجاً إلى الضبع ، ثم إلى الحصان ، وأخيراً إلى الإنسان الذى يجب أن يعود إلى المبدأ .

وإليك الطريقة : إن مصير الروح ، بما أنها سماوية مرتبط بجوهرها ، بعكس الكائن الحى ، وهو السائح الذى لا يستريح ، فإن للموت وطناً ومركزاً دائماً .

وعلى مثل هذه الأسس تعتبر فلسفة « تشوانج تسيه » الغنية القوية ، من أطرف عبقريات الصين ، بما امتزج بها من الدعابة والشاعرية . ويبدو أن هذا الفيلسوف أقل اهتماماً من « لى تسيه » بالمستقبل خالق الظواهر ، بل هو يميل إلى إظهار نسبية نعم ولا ، لكى يتقرب بالتاو الذى يحوى أصله أسوة بلاوتسيه .

لقد رأى ذات ليلة مثلاً أنه كان فراشة ، فلم يستطع أن يقول هل حقيقة كان فراشة ، أم أن الفراشة هى التى حلمت بأنها كانت تشوانج نفسه . وكذلك إنه على أثر وفاة زوجته أخذ يعزف ويغنى . لا لأنه عديم الشعور ، بل لأن زوجته عادت إلى حظيرة المبدأ ، إذ حلت يقظة الموت محل حلم الحياة ؛ فبين هاتين الحالتين ليس الهباء هو ما نظنه كذلك .

إن التأمل الذى يغرقنا فى التاو يحقق فينا الفراغ ، لأنه يجعل قلوبنا تصوم ؛ فالرجل الحقيقى الذى يمتزج بالتاو عن إدراك « ينسى الكائنات والسماء ونفسه » ، وهو « يجعل روحه جامعة لحواسها فيصل إلى الهدوء والطهارة » ؛ وهو يعيش طويلاً لأنه لا يضنى جسمه ؛ وفيما هو خارج مناطق الفراغ الست ، يفكر ولا يتكلم ؛ وفيما هو داخل المناطق الست يتكلم ولا يتناقش ؛ فالحكيم يجمع ، أما الرجل العادى فيفرّق .

وملاحظة الظواهر لا تقدم لنا معارف ومعلومات إلا بإدراك المتناقضات إدراكاً فى آن واحد : إنها هذه الملاحظة تسير بنا إلى حدس المبدأ ؛ وبينما المناقشة أو التحليل يبعدان العقل عن الحدس ، نرى التركيز يقرب العقل منه . فالمعرفة

الصحيحة ، والتحرر ، و إطالة الحياة إطالة لا نهاية لها — كل أولئك مظاهر مختلفة لتقدم واحد . « و بعد حياة تمتد ألف سنة يرتفع الإنسان الحقيقى إلى مرتبة الأرواح ، فيصعد على سحاب أبيض وينتقل إلى موطن السيد الأعلى » ذلك تأليه يجعل الإنسان يتجاوز الموت ويحول النفثة الحيوية إلى روح .

إن هذا المذهب يحل مشكلة الخلاص بطريقة متوسطة بين اليوجية والبوذية . فالانتقال إلى ما وراء الحياة وما وراء الموت ، يؤدى إلى نفس النتيجة التى تؤدى إليها النيرفانا بانجذاب يمكن مقارنته بما جاء فى اليوجا ، ولكن بدلاً من أن تتضاءل الحيوية ، ثم تخرج من الجسد نراها محتفظاً بها ببخل كأنها رأس مال ينتج أرباحاً ؛ فالتركيز يقويها بدلاً من جعلها مجردة . وبينما اليوجية تجد فى كونها الصغير المسيطر عليه طريقة للسيطرة على الكون الكبير ، نرى التاوية تعطى العالم نسقها الخاص ؛ وهى تلاقى هكذا صيغاً رواقية . مثال ذلك أن « تشوانج تسيه » يقول على طريقة ما جاء فى العبارة اللاتينية : أنقاض ترهيب الجسور . والبوذيون ، شأنهم شأن التاويين يصلون إلى الهدوء ، لكن الأوائل يصلون عن طريق العقل ، والآخرون عن طريق إهمال العقل والانتقال إلى ما وراءه . والأفكار التاوية الخاصة بالفراغ وعدم العمل (وُو وِى) ، تسير جنباً لجنب مع النظريات البوذية ؛ لكن الفراغ هنا معناه عدم وجود معارف أولية وعدم الاهتمام بأى شىء ، لا عدم وجود مؤدًى لأية فكرة ؛ أما عدم العمل فمعناه إرادة راسخة فى ترك الطبيعة الطابعة تفعل ما تشاء ، لا إزالة البقايا التى تتركها الأفعال السابقة (كارْمان) .

والواقع أن التاوية مذهب تفاؤلىّ للطبيعة ، أما البوذية فنظرية منه تشاؤمية . ولا يجب أن يعزب عنا هــذا التميز الجوهرى ، عند ما نشرع فى بيان العلاقات الفعلية التى وجدت فى الصين بين الديانتين .

وهنالك طريقة حاسمة جداً لتقدير التاوية ، وهى أن نرى فيها منذ بدء عهدها رد فعل قويا ضد الطقوس القديمة ، وضد أهم مؤسسيها . و بديهى أن التصوفية التاوية ناشئة عن عقائد وعادات سابقة لكونفشيوس ، لكن تحريرها بين القرن الرابع والأول ق م ، من التاو توكينج واللى تسيه والمتانهوا كينج ، يؤكد اهتماماً مستمراً بمقاومة الأنظمة القديمة ، وهدم نفوذ الحفلات وآداب اللياقة والمراسم . فالتاويون يحتقرون العقل والعادات الاجتماعية ، كما كان جان جاك روسو يكره فلسفة الاستنارة والأدب المنافق . و برغم البون الشاسع بين الأزمنة والأوساط ، نرى المقابلة التاوية والكونفشيوسية تقارب الخصومة التى كانت قائمة بين روسو وفولتير ؛ فرجال الأدب والعقليون فى القرن الثامن عشر رفضوا « السير على أربع أقدام » لأنهم يريدون أن يعيشوا حياة أسعد ؛ وكذلك فعل التاويون إذ قلدوا روسو فيما كانوا يفعلون من الدعاية للاتجاهات الرومانتيكية : نعنى التصوفية الطبيعية ، ومقت عادات النفاق ، والتمسك بالإلهام الناشئ عما فوق الإدراك ، والروح الشعرية الغنائية المتطرفة . و إذا راجعنا التاريخ لا نجد عصرين تقابلت فيهما الأفراد والجماعات ، والعبقرية والمعرفة والحمية والعقل ، كما تقابلت فى هذين العصرين .

٦ — فلسفات قديمة

يخطئ المرء إذا ظن أن الصين القديمة كانت إما تاوية و إما كونفشيوسية ؛ فهاتان الديانتان تعتبران طريقين للتفكير ، ولكن وجد بينهما طرق عديدة متوسطة أخرى ، ونجد الكثير منها عند بعض المدارس أو بعض المتأملين المستقلين .

على أنه يجب أن نتجنب بنوع خاص أضرار الوهم الذى أشرنا إليه عند ما

درسنا مذهب زرادشت : فكما أن هذا الأخير كان وقفاً على طائفة واحدة متواضعة فى عهد الأسميدينيين والأرساسيديين ، كذلك لم تبلغ التقاليد الكونفشيوسية ذروة سيطرتها إلا بعد مضى خمسمائة عام على الأقل ؛ فالنحلة أو المذهب التاوى لم يصبح ديانة إلا عند ما اتخذت البوذية مثلاً لها . أما العهد السابق للإمبراطورية فقد كان عهد فوضى فى التفكير وفى السياسة على السواء ؛ لكن الحاجة إلى تفكير متماسك ، متضامن مع الضرورات الاجتماعية ، ظهرت بقوة قاهرة فأثارت مذاهب كثيرة ؛ وفيما يلى بعض النماذج الجديرة بالذكر :

من المذاهب التى سادت على الكونفشيوسية فى القرن الثالث ق م مذهب مُوتسيه أو مُوتى ، وقد أسس فى النصف الثانى من القرن الخامس ، لكنه كان مصطبغاً بصبغة الطوائف المتعصبة والمولعة بالسلطة . ومع ذلك ، فمن العجب أنه إلى جانب احتجاج هذا المذهب على روح القبيلة احتجاجاً شديداً ، نراه وجّه جهوده نحو حقيقة اجتماعية ذات مدى عالمى . وكان يبدى إرادة قوية نحو إنقاذ الأخلاق التقليدية ، فكان متفقاً فى هذا الصدد إلى حدما مع الكونفشيوسية ؛ بيد أنه كان يحتقر تكوين الشخصية احتقاراً تاماً ، مع يقينه بأن المجتمع تابع للأفراد . هذا ، وقد فسرنا بعض معلوماتنا عن الصين القديمة بمشابهات لحركة التفكير فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر ؛ وسنعود الآن إلى مثل هذه المشابهات . لقد كان « موتسيه » مشغوفاً بالحضارة كفولتير ، لكن الغريب عنده كان محاولته رفع الحضارة بوسائل أقرب إلى وسائل روسو : العقد الاجتماعى والعطف غير المتحيز نحو الإنسانية بأسرها ، ومقت الترف ، بل ورسالته « ضد حفلات التمثيل » ! ونضيف إلى ما تقدم أن أنصار « مو » لم يمتازوا بتقشفهم التشاؤمى فحسب ، بل عملوا على نشر دعايتهم بالوعظ ، وحاولوا أن يصبحوا من نظريى فن الإقناع ؛ وهكذا ، أصبحت الأقسام من أربعين إلى خمسة وأربعين

من الموتسيه ذات قيمة كبرى فى تاريخ المنطق ، برغم أنها جاءت متأخرة قرناً ونصف قرن على الأقل عن مؤلفها الذى نسبت إليه .

ثم جاء تشوانج تسيه ومانسيوس فأخذا يدحضان هذا المذهب ، فظهرت المعارضة القديمة بين مو ويانج شو . ولما كان هذا الأخير من أنصار المذهب الفردى المتطرف الشديد ، الذى يشبه مذهب شتيرنير ، كان يبدو تعارض واضح ، خصوصاً إذا راعينا أن يانج يمثل الأنانية العليا ، ومو يمثل أنصار الحب العالمى .

على أن هذين الحكمين مبالغ فيهما . فهل من الأنانية عدم الاعتقاد فى السعادة أو فى السرور ؟ كان يانج شو يرفض القيام بأى عمل لصالح الغير ، لكنه كان يرفض لاعتقاده بأنه لا يمكن أن نعمل شيئاً لصالح الغير ، كما كان أكثر إظلاماً من أبيقور الذى شبه به ، بل زاد على التاويين شدة فى إنكار الأخلاق والسياسة ، إذ رفض الالتجاء إلى عدم العمل باعتباره قوة لا تخطئ . وهكذا ، كان تاوياً بدون تاو ، إذا صح لنا أن نعبر بهذا التعبير ؛ ذلك لأنه كان يرفض الإلتجاء إلى الطبيعة ، أو الثقة فى الحياة .

وقد مر هؤلاء المفكرون الممتازون بابتكاراتهم فى أفق الصين القديمة الفكرى ، كما مر غيرهم أقل منهم شهرة ، على أن هذا التفكير المتنوع لا يمكن أن يقع تحت ترتيب .

وقد يدهش مؤرخ الفكر العالمى أمام قريحة التفكير الصينى وخصبه ، فى ذلك العصر الممتاز الذى امتد من القرن الخامس إلى الثالث ق م . فإذا وضعنا هذا التفكير تحت أبواب شائعة ما استطعنا أن نستخلص منه معنى واضحاً : فمثلاً إن عزلنا المذاهب الفلسفية (كيا) ، عن مذاهب الجدليين ، والفقهيين ، نجدنا لا نستطيع تحديد هذا العزل تحديداً دقيقاً .

والمعارضة الأساسية التى كانت قائمة بين الأدباء والأتقياء ، بأن هؤلاء كانوا يمقتون ما يحترمه أولئك ، قد شجعت على ظهور سفسطة جديدة ؛ وبخاصة وكونفشيوس وأرباب مذاهب تاو الأولى كانوا ميالين للجدل ، برغم مبادئهم التى قامت فلسفاتهم عليها .

فى ذاك الوقت حيث وقع الانتقال من عهد الاقطاعيات إلى عصر الإمبراطورية ، فى ذلك الوقت ، حيث كانت تبنى وتهدم أمم عظيمة ، أخذ المفكرون الدقيقون يبيعون نصائحهم إلى الملوك ذوى العروش غير الثابتة ؛ كما حدث فى بلاد أخرى، حيث كان يتناول أمثال جورجياس و بروتاجوراس أجراً نظير تعليم فن النجاح . ولم يمتز كونفشيوس عن أولئك الناس إلا بنزاهته الشخصية ، و بواقعيته الكونية ، و بحميته للتقاليد : فالفارق إذن عظيم ، لكن وجوه الشبه مؤكدة ، فيما يتعلق بالبحث عن الحقيقة بواسطة المصادر اللغوية .

وقدوجد مذهب تصحيح الأسماء « تشينج مينج » فى شخص كونفشيوس أقدم الأنصار ، هذا المذهب الذى اتسع نطاقه خلال القرن الرابع ، ولا يوجد من استطاع أكثر منه [كونفشيوس] التدليل على أهمية سلوك الكائنات فيما يتعلق بالتعبير عن جوهرها ومصيرها ؛ لضرورة المحافظة على أسمائها ، وضرورة وضع صفاتها الصحيحة واحترامها ؛ على اعتبار أن هذا أهم وظائف العاهل ، وأساس كل عدل وحقيقة . لكن مسألة الصفات هى بالذات مسألة الحكم ، وهى فى الوقت ذاته مسألة فرض الأسماء على الأشياء . وقد تعرض « بين وَن تسيه » لهذه المسائل التى ناقشها كراتيل [١] .

وقد عمد معاصرو كونفشيوس فى نهاية القرن الرابع ، وهما « هوِى »

(١) فيما يتعلق بهذه السفسطة ، ومقارنتها بالسفسطة الهندية واليونانية ، راجع كتابنا : الفلسفة المقارنة (مكتبة ألسكان سنة ١٩٢٣ م) .

و « كونج سوين لونج » إلى إظهار هذه الألغاز الخاصة بالنسبية على شكل متناقضات ، كما فعل زينون الأيلى الذى أظهرها للإغريق .

وجاء أحد مؤرخى المنطق الصينيين ، وهو « تشانج ينج لين » ، ففسر جوامع كلم « هوى » باعتبار أنها ترمى إلى أن جميع مقاييس الكمية والتمييزات الفراغية وهمية ؛ وتلاه آخر محاولاً إثبات حقيقة الجوهر الفرد كما فعل زينون . وفى رأينا أن من الخطورة بمكان أن نستنتج أن فلسفة ما وراء الطبيعة هذه أو تلك ، متضمَّنة فى حكم ، ثابتة من مزاياها الكبيرة أنها أظهرت وضوح نسبية الزمن والفراغ ، أى نسبية الحركة والكم ، بل والاستمرار والقابلية للقسمة إلى ما لا نهاية . وإنه يكون من الغريب جلياً أن نجد عرضاً مشكلات الحصان الأبيض ، ومشكلات السهم المتحرك ، فى وضع قريب جداً مما نعرفه عند اليونان — أن نجد ذلك على هذا الوضع ، فى تفكير « كوانج سوين لونج » الحاد فى كثير من الأحيان والبسيط أحياناً .

وإننا لن نحاول التقريب بين الجدليين اليونان والصينيين أكثر مما يجب ، ومع ذلك لا نستطيع الشك فى أن صعوبة فهم المتصل ووظيفة الحكم المزدوجة التحليلية والتركيبية ، قد وضحا فى هذين الوسطين بتشابه جدير بالإعجاب .

هذا ، وقد عادت بنا مدرسة القوانين (فا كيا) إلى مسائل السلطة الحكومية . ويستخلص من أقدم التقاليد ، الموروثة عن الأريستقراطية الإقطاعية ، أن عظام الناس يجدون القواعد التى يجب السير عليها فى تنفيذ الطقوس (لى) ؛ أما الذين يخضعون لأحكام الأوامر القانونية فهم أصاغر الأفراد دون سواهم . والواقع أن كونفشيوس لم ينسب للقوانين إلا أهمية ثانوية .

وأول مشرع وجد فى التاريخ هو فاى تينج ؛ فقد عمل على إدخال مبدأ علنية القوانين فى دولة تسين ، فلما أصبحت القوانين علنية صارت من جراء ذلك

إجبارية ، بدلا من أن تظل مجرد مثل للعمل (فاه) ، أو مجرد وسائل للفاعلية (شو) (٣٥٩ ق م[١]) .

ولكن أسهل المشرعين دراسة هو هان فاى تشو (٢٣٣ ق م) فقد كوّن نفسه فى مذهب الأدباء ، فاتخذ مثالاً لتلك الأفكار التى اشتركت فى التأثر بالكونفشيوسية والتاوية والموئية . لقد رفض هذا المشرع قيمة التقاليد المقدسة ، فاتفق بذلك مع « لاو » و « تشوانج » ؛ ولكن بدلاً من أن يطلب إلى الحكيم ترك الطبيعة تعمل ، يحضه على إصدار تدابير إدارية ملائمة لاحتياجات الساعة ، فإذا أصدرت ونشرت أصبح لها قوة القانون . وبذلك تيسر للملكية المطلقة أن تستقر على أساس قانونى ، وتتمتع بمرونة كافية للتغير حسب ضرورات الظروف

ولكن من سخريات القدر أن « تسين شى هو انج تى » ، ذاك الدكتاتور الذى هدم جميع آثار الحكم الإقطاعى ، وألغى جميع المؤلفات ، لإعادة إنشاء الروح الصينية خالية من التباين والفوضى ، لم يعترف بالخدمة العظيمة التى أداها إليه « هان فى » ، بل ألقى به فى السجن حيث انتحر بتناول السم . ثم جاءت الكونفشيوسية ، واتخذت نظاماً دينياً محافظاً ، فنبذت فكرة القانون وعادت إلى الفكرة المحافظة القائلة بأن الحكيم هو السيد العالمى ومفسر الطقوس .

٧ — الكونفشيوسية الكلاسيكية

جاء مينج تسيه أومانسيوس (٣٧٢ — ٢٨٨ ق م) ، فاستمر مخلصاً فى عمل مواطنه كونفشيوس ، واحتج على سياسة القانون كما كان يفعل . فليكن أن

(١) لاحظنا أنه فى الهند لم تبلغ الدراما ، وعلى الأقل فى العصور القديمة ، أهمية القانون ذى القوة النافذة فى العصور القديمة .

تسطع فضائل العاهل ، وحينئذ يكون الناس محكومين حكماً عادلاً إذ أن قلوبهم طيبة بطبيعتها ، فهى تنفذ الأوامر إذا ربوا تربية صحيحة .

وقد ترك مانسيوس جانباً مبادىء المذهب الخاصة بما وراء الطبيعة ، وأخذ يبحث فى التدابير الإدارية والاقتصادية المفيدة ، وذلك لصالح الشعب الذى يجب أن يعلو على كل اعتبار آخر . وقد وفق بين الفهم أو التصور الأريستقراطى الخاص بالسلطة ، وبين الفكرة الديمقراطية المتعلقة بأغراض الدولة . كما أشاد بهذه الكونفشيوسية المبسطة إلى مجرد تنفيذ أنظمة حكومية ، وقابلها بنظريات أنصار « مو » و « يانج » ، وجعل لها مذهباً نهائياً للأدباء (جو) وبذلك سنراها فيما بعد أساساً للمذهب الدينى المحافظ الذى ستؤسسه أسرة هان . ولكن أهم فكرة فلسفية فى هذا المذهب ، هو التسليم بأحوال القلب الفطرية : الإنسانية ، والعدالة ، واحترام الطقوس ، والبصيرة ؛ وهى حالات تنتقل من القوة إلى الفعل .

و «سيون تسيه » الذى شغل الثلثين الأولين من القرن الثالث ق م ، استوعب تراث كونفشيوس بقوة عظيمة ، وأضاف إليه ما أضاف من نتاج فكره الطريف ، ومن هذا يمكن مقارنته بهوبز . وهو على عكس مانسيوس ، يعتبر الطبيعة الإنسانية شراً ، وأن كل ما فيها من طيب مصنوع ، أى أنه مثار من الخارج بتأثير الحكماء . وهكذا لا تكتسب معرفة الحقيقة بالتأمل ، بل بفحص الأشياء فحصاً دقيقاً ؛ والأخلاق ناتجة عن المجتمع الذى يجمل فى المقدور السلوك العادل الناشىء هو أيضاً من احترام الطقوس ؛ والبى واللى الكونفشيوسيان ، هاتان القاعدتان الخاصتان بالناحية العملية المتطرفة ، هما سبب كل شىء حسن ، بأنهما يحلان النظام المتوازن محل الفوضى الطبيعية . والاتفاقات التى يتخذها الحكماء لتنظيم السلوك أو لاستعمال الأسماء ، لا تعبر عن سبب طبيعى ، بل اجتماعى . ففى نظر « سيون

تسيه» ليس القلب مجموعة استعدادات أولية ، بل هو « أمير الجسد وسيد الروح»، فلا يعمل على كسب الحق إلا عن طريق الفراغ والسلام التام ، وهما لا يختلفان كثيراً عن تلك التى نادى بها فى الهند أنصار الديانا والسماوى المهرة .

ولقد استطعنا هكذا ، أن نحدد زمن الحادث العظيم الذى وقع فى سنة ٢١٥ ق م، والذى كان خاتمة العصر الصينى العريق فى القدم . ثم جاء « شى هوانج تى » سيد دولة تسين على أثر سقوط أسرة « تشو » فسيطر على الصين بأسرها ووحدها بعزم مكين (٢٤٦ - ٢٢٠ ق م) ولكن ادعاء رجال الأدب بأنهم هم الذين يرشدون الحكومة فى أعمالها ، لم يجعلهم يوافقون على وجود شخصية قوية كهذه ؛ وبخاصة وقد كان الأدباء تقليديين بحكم المبدأ ، فلم يستريحوا لإلغاء نظام الإقطاعيات .

وكان من حوادث هذا الكفاح سجن هان فى وموته ، أما الذى قام بالكفاح فهو المستشار « لى سى » الذى كان قبل ذلك صديقاً لسيون تسيه ، وكان الغرض منه هو مقاومة الكونفشيوسيين دفاعاً عن صالح المركزية المطلقة . ولا غرو ، فلكل زمن قوانينه ! وقد اضطر أنصار الوثنية إلى أن يخضعوا لاحتياجات الحاضر والمستقبل .

أما الكتب التى كان يستغلها الحزب الرجعى فقد ألقى بها فى النار ، ولم ينج منها إلا ال «يى كينج» وقصص تسين ؛ ومع ذلك فقد كان إعدام هذه الكتب ذا صبغة رمزية لا حاسمة كما أرادها العاهل ؛ ومع ذلك أيضاً فقد كان هذا العاهل يعمل طبقاً لتعاليم كونفشيوس ، برغم معارضته له وتقتيله لأنصاره ، ولم تلبث أغلب المؤلفات القديمة أن أعيدت إلى أصلها .

وظهرت متاعب الحياة السياسية ، فأخذت الثاوية تسيطر حيناً والكونفشيوسية حيناً . فكان يأتى بعض الأمراء ، أو الزعماء الجهلاء المسيطرون ، فيتركون

(١٣)

للمتعصبين الحبل على الغارب ؛ ثم يجيء بعدهم أمير مطلع مثقف صديق للتقاليد أو محب للنظام ، دون تجاوز السلطة واستعمال القوة ، فيشجع رجال الأدب ، بل أكثر من ذلك ، كان عاهل واحد يميل بالميزان إلى هذا الجانب أو ذاك ، حسب الظروف المحيطة به .

ومنذ اعتلاء وين (١٧٩ — ١٥٦ ق م) ، ثالث امبراطرة الهان ، عرش الصين ، أصبح لرجال الأدب سلطة الرقابة على أعمال العاهل ، وكان هذا الأخير يطلب إلى رجال الأدب باعتبارهم ذوى السلطة المختصة أن ينبهوه إلى أخطائه أو أخطاء إدارته ، ومع ذلك فقد كانت أسرة وين تاوية !

وجاء «تونج تشونج شو» فوضع تفسيراً للحوليات (تشوين تسيو) ، ونسب هذا التفسير إلى كونفشيوس نفسه . وقد جاء فيه أغرب تفسير للتاريخ موجه إلى الإمبراطور « وو » (١٤٠ — ٨٧ ق م) ؛ وهو يشير إلى الحوادث التاريخية ، ويشمل إرشادات للحكومة ، ويرمى إلى إقامة مدينة لله فى العالم لا فى السماء ، مدينة يندمج فيها كل الشعوب .

بيد أن العاهل لم يؤخذ بهذا النظام الخيالى ، بل اكتفى بتشجيع « سى — مات سين » ، وهو مؤرخ أقل تمسكاً بالمذاهب من تونج تشونج شو وإن وافق على تحقيق أعز مطمح من مطامح رجال الأدب بأن أسند إليهم حق تكوين الموظفين (سنة ١٢٤ ق م) .

هكذا ، ارتفعت الكونفشيوسية إلى نظام أو مذهب سياسى محافظ ، فى غير ادعاء بأنها تستبعد السيطرة التى تتولاها التاوية القديمة ، أو البوذية ، التى قضى بأن تتغلغل فى الشرق الأقصى تماماً .

ويستدل من مثل وانج تشونج (٢٧ — ١٠٠ ق م) ومن مثل هان يو (٧٦٨ — ٨٢٣م) ، أن التفكير الحر لم يختنق ، لا فى عهد الهان ولا فى عهد

التانج (٦١٨ — ٩٠٧ م) . فالأول يثبت أن أقوال أعظم الأئمة ، أمثال كونفشيوس وماتسيوس ، يجب أن تفسر بروح النقد (نقد النصوص والأفكار) ، وهو ينكر النهائية وما فوق الطبيعة ، ولا يعتقد إلا فى اختيارية الطبيعة . والثانى يدافع عن الإيجابية الكونفشيوسية ضد الخرافة المنقولة من العبادة البوذية ، فاحترام عظمة من عظام بوذا احتراماً رسمياً أثار احتجاجه الحانق .

أما عبادة الأجداد ، التى يشير إليها الأدباء ، فليست إلا احتراماً أدبياً لا عبادة وثنية ؛ وعبادة كونفشيوس التى لم تتحدد إلا بعد مضى زمن طويل ، قد اصطبغت بنفس الصبغة التى أشرنا إليها ، وذلك ابتداء من القرن الخامس بعد الميلاد .

٨ — البوذية الصينية

لم ترسخ أقدام البوذية فى الصين إلا منذ القرن الثانى بعد الميلاد متخذة فى آن واحد طريق البحر وخطوط آسيا الوسطى . وكان خط البر الثانى من الأهمية بمكان ، لأن التأثيرات اليونانية والإيرانية التى عملت على تقدم العربة الكبرى ، قد أثرت بطريق مباشر فى العالم الصينى ؛ حيث نقلت بوساطة شعوب مصطبغة إلى مدى كبير أو صغير بالصبغة الإيرانية ، وعلى الأخص بوساطة شعوب هندية سيتية (يوى — تشى) متصلة بصلة القرابة مع الكوشان الهنود . فوادى الأكسوس ، وحدود باميرالغربية ، والتركستان ، وواحات السند الشهيرة ، وخوتان ، وكاشجار ، وطُرفان — جميع هذه البلاد كانت مواطن قوية فعالة للبوذية ، كما يبين من الاكتشافات الأثرية التى تمت خلال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين .

وكان من جراء انتقال النصوص من بلد إلى آخر ، ثم ترجمتها إلى اللغة

الصينية ، أن ظهرت نماذج مثمرة خصبة للمذهب الإنسانى . لقد تم وقتئذ مجهود مشترك يحاكى مجهود الكشف عن آثار الآداب الإغريقية بمعرفة علماء أوربا فى القرن السادس عشر ، بل يحاكى ترجمة المؤلفات اليونانية إلى السريانية أو العربية أو الفارسية .

ولنضف إلى هذا ، أن ذلك المجهود قد اشترك فيه من قدموا تلك النصوص ومن انتفعوا بها . وهى محاولة حية عليمة لتفاهم متبادل . ومن دواعى الاغتباط أن هذه المهمة بالذات ، التى استؤنفت على أساس التاريخ والنقد ، قد استمرت فى عصرنا هذا بمساعدة أمثال شافان وسيلفان ليفى وتضافرهم ، وبمعرفة علماء من المتخصصين فى الفنون الصينية والهندية ؛ وقد قدمت هذه المجهودات الجديدة أسانيد لا تقدر قيمتها من وجهة دراسة الفكر ، بفضل التنافس العلمى بين الأمم المختلفة .

على أنه لم يكن من اليسير جعل دقائق الزهد الهندى الشائع بين شعوب الهند سهلة الفهم والإدراك للعقول الصينية . فهل كان يتعين ترجمة المصطلحات الفنية ، أو العدول عن ذلك والاكتفاء بنقل الكلمات السنسكريتية إلى حروف صوتية مع بقائها ألفاظاً هندية ؟ لقد اصطنعوا الطريقتين ، وتوصلوا إلى أقل ما يمكن من التفاهم الضرورى بالالتجاء إلى المفردات التاوية ، على أنها أقرب اللهجات الصينية القادرة على إيضاح الأفكار الهندية . ومع ذلك فكان الفارق شاسعاً بين التحرر بحذف الكارمان أو إلغائه ، وبين عدم العمل (وُو وِى) الخاص بلاوتسيه ؛ وظلت « دارما » و « فا » فكرتين متباعدتين من القانون ؛ كما كانت ترجمة سماوى بالسكون لا تدل على التركيز الذى يهدم الشخصية . فهذه المقارنات تفتح لنا مجالاً متشابكاً لدراسة فلسفية مقارنة ، وتقودنا إلى الاعتراف بأن الحلول الهندية الخاصة بمشكلة الخلاص لا يمكن أن تدرك فى أى وسط آخر .

وفى رأينا أنه إذا كانت البوذية الأصلية قد تمنت الخلاص ، فإن البوذية الصينية قد بحثت عن السعادة الأبدية ، و إذا كانت الأولى قد سارت وراء مرشد فإن الثانية كانت على استعداد لتبجيل كائنات فوق الطبيعة . والواقع أن الشعوب الصفراء قد تقبلت أميتاريوس ، وأفالو كتيسفارا — الذى تحول إلى الآلهة كوان يين — ومانجوسرى ، بشغف أكثر من تقبلها الساكيامونى ، لأن هذا كان رجلاً رغم صبغته الأسطورية .

قد يكون هذا التنويه صعب الإدراك بأن الصين قد تقبلت البوذية حتى بعد تكونها تكوناً تاماً ، ولكن لم يكن من ذلك مناص ، لأن الأصل وصل إلى الصين قطعة قطعة حسب هوى الرحالين [الحجاج] والمترجمين ، ولم يقدم إليهم كتلة متناسقة من التقاليد الأصلية ، ولنضف إلى ذلك أن القوانين الدينية الصينية قد وضعت فى أوساط مختلفة متباينة خلال ثمانية قرون ، من القرن الثانى إلى العاشر بعد الميلاد .

ولقد عاشت عدة مدارس على أساس نظريات عقيدية مرتكزة على تقاليد هندية مميَّزة ؛ ومن ذلك أن سان لون (باليابانية سان رون) يطابق فكرة ماديا ميكا (ناجارجونا وأرياديفا) ؛ والتشينج — شى (باليابانية جوجتسو) ، وهى نظرية الساتياسدِّى حسب رأى هارى ڤارمان ، تطابق المذهب المحافظ الخاص بسوتران تيكا ؛ واليو ، وهى نظرية الآبيدار ما كوسا (باليابانية كوشا) ، توازى الواقعية السارڤاستيڤادين ؛ والفاسيانج (باليابانية هوسو) تطابق المذهب المثالى لفيجنا ناڤادين ؛ واللو (باليابانية ريتسو) تطابق الڤينـايا ، وهى مجموعة النظم .

لكن أقواها أثراً كانت تلك التى ظهرت فيها أكثر من غيرها السيطرة الصينية . ونذكر فى مقدمتها التشينج — تو (باليابانية جودو) ، وهى عبادة

انتشرت بين الشعب ، ووجهت إلى بوذا نصف إيرانى هو أميتابها ، أى النور اللانهائى سيد فردوس الغرب . ويليها التيان — تى (باليابانية تندى) ، وهى تفسير للسادارمابونداريكا وللماهابراجناپاراميتا ، وقد أخذت هذه العبادة اسمها عن دير صينى بحت فى منطقة تشيكيانج ، وهى تمجد الفيروكانا .

والهُوايين (باليابانية كيجون) ، التى نص كتابها الأصلى الأساسى هو الأفاتامسا كا ، تقوم على نذر النفس لما نجوسرى ، وتتخذ أساسها فى اللُوتى شان ، وهو جبل ذو خمسة سطوح يُحَجُّ إليه لشهرته . والتشان (باليابانية زين) ، وقد اتخذت مركزها أيضاً على جبل يسمى لو شانج ، وتسير على أنظمة متصلة بالديانا ؛ وأهم مميزاته رجوع المرء إلى نفسه ، والصمت ، وعدم التأثر بشىء . وكبار الرسامين الصينيين واليابانيين مدينون بوحيهم إلى تربية الرجوع للنفس التى نهجتها شيعة هذه المدرسة ، والتى يمكن أن تجمع بين التاوية ومبدأ الطبيعة . وأخيراً ، نرى التشين ين (باليابانية شنجون) وفقت بين الخرافات الأهلية وعبادة سيفا وكريشنا ، وبين الحركات (آزانا وَمودرا) وبين الصيغ (مانتارا ودارانى) وبوجا .

وقد أفادت الصين البوذية بفضل عدد رهبانها وراهباتها الكبير ، ثم نشرتها فى جزيرة كوريا وفى المغول وفى اليابان ، لكنها لم تستطع إنجاب حكماء قادرين على إضافة شىء جديد إلى التفكير البوذى . فهل نسلم على نقيض ذلك بأن البوذية هى التى جاءت بثروة جديدة للعقلية الصينية ؟

لقد أضافت إليها شيئاً قليلاً بلا شك ، وذلك عن طريقين : الأول هو أنها جعلتها تتقبل بشىء من الوداعة ما تتحمله من الآلام بحكم وحدتها الكبيرة وحياتها العامة ، والثانى أنها عملت على إقناع العقول بروح النفعية الاختيارية المتسامحة التى كانت الصين أول من انتفع بها ؛ وذلك بالثناء على الديانات الثلاث ، أى الكونفشيوسية

والتاوية والبوذية ؛ واعتبارها كلها ديانات شرعية ؛ ومع ذلك فإن أنصار الديانتين الأخريين لم يقدروا لها ذلك .

لقد اعتبر التاويون بحق أن البوذية قد انتحلت مذاهبهم الدينية . ذلك لأن البوذيين وجهوا عقائدهم وزهدهم فى اتجاه مشترك ، مقدميها طواعية على أنها صورة ثانية من العقائد والزهد التاوى ونكرر هنا أن الأفكار الهندية قد اتخذت لنفسها تعابير ومصطلحات عن زعماء التاوية . كذلك البوذيون قد شعروا أن أشياع لاوو وتشوانج قد انتحلوا تعاليمهم ؛ هؤلاء الأشياع الذين لم يكونوا كنيسة إلا بالاقتداء بطائفة ساكياموني فى تعاليمهم أيضاً ، والذين زعموا أن طائفتهم الجديدة لم تنشأ إلا عن تبشير لاوو فى بلاد الغرب . لكن اتفاق هؤلاء وأولئك لا يمكن أن يكون إلاسطحياً ؛ ذلك لأن الأوائل يعتنقون فكرة صوفية الحياة ، والآخرون يسيرون على نظام التعصب لما ضد الحياة .

وكان سوء التفاهم أشد وأظهر بين الأدباء والبوذيين . فقد أخذ الأوائل على الآخرين أنهم شيعة أجنبية ، وأنهم يتخذون شدة الزهد تعلة لتبرير الكسل وعدم الاكتراث بالدولة واحتقار الأسرة ؛ وهذان المأخذان الأخيران لا يمكن مقاومتهما ، بل يعتبران حاسمين . ذلك بأن الكونفشيوسية تريد سياسة وأخلاقاً لهذا العالم ، لا إخلاصاً سماوياً ؛ أما تقديس الأجداد فهو حجر الزاوية للصرح الإجتماعى . وقد جاء فى التماس « فو » الأول المقدم إلى الإمبراطور فى سنة ٦٢٤ م ، كما جاء فى الهجو الصادر من هانيو سنة ٨١٩ م ، ما يدل على مقت رجال السياسة النفعيين المحافظين للتصوف الذى اعتبروه عجيباً لا يتفق مع العقل ، ومخالفاً للأخلاق .

فلم يكن ممكناً تجنب الاضطهادات التى كانت تقوم ضد البوذية من وقت إلى آخر ؛ وما كان لهذا الدين أن يزدهر إلا إذا أيده ملوك إما متسامحون جداً أو نصف معتقدين له ، أو من الذين يعتقدون فى الخرافات والأساطير . وهكذا

كانوا غالباً أفراد الأسر الملكية التى من أصل أجنبى . ومع ذلك ، فقد كان عهد أسرة تانج (سنة ٦١٨ م — سنة ٩٠٧ م) من أظهر عهود البوذية الصينية رغم انتظامه ؛ ولكن منذ الأمر الملكى الصادر فى سنة ٩٥٥ م ، لم تستطع هذه الطائفة أن تمتد إلى ما وراء حدود ثابتة ؛ وإذا كانت ظلت قائمة ، فالفضل فى ذلك يرجع إلى عقيدة الكارمان التى تشملها ، والتى أتاحت لها أن تتناسق مع عبادات الأجداد ، وكذلك لأنها جاءت للشعب الجاهل بعدد كبير من الوصفات السحرية العجيبة التى ترجع إلى أصل هندى ؛ وإذن ، فلم تكن البوذية للصين مبدأ أساسياً لحضارتها كما كانت بالنسبة إلى اليابان .

٩ — فلسفات نهاية العصور القديمة والعصور الوسطى

لم تُظهر الروح الصينية خلال العصور الوسطى والعصور الحديثة خصباً نظرياً يمكن مقارنته بذلك الذى ظهر فى المدة من القرن الخامس إلى الثانى قبل الميلاد .

ففى خلال الفترات التى مرت بين الأسرات الكبرى — هان (٢٠٦ ق م – ٢٢٠ م) ، وتانج (٦١٨ – ٩٠٧ م) ، وسونج (٩٦٠ – ١٢٧٦ م) ، ومينج (١٣٦٨ – ١٦٤٤م) — فى هذه الفترات ، حدثت انقلابات وفوضى وحروب ، فوقف استمرار الثقافة الفكرية ؛ لكن العوامل الدينية والعقلية ، التى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التراث المشترك ، استمرت خلال عصور التاريخ فى البحث عن توازنها ، ولنضف إلى ذلك ، أن كل أسرة كانت تواقة إلى إدخال روح جديدة فى مذهب المعرفة والأخلاق أو نظامها ، وفى الأنظمة السياسية .

لقد ضمنت أسرة «هان» للإدارة هيكلاً قوياً مؤسساً على الأنظمة والمذاهب الكونفشيوسية ، وهذه الأنظمة قد قامت على ثلاثة مبادئ أساسية ظهرت متانتها على مر الزمن . وهذه المبادئ نجدها فى ثلاث مذكرات مقدمة من تونج تشونج شو (١٧٥ – ١٠٥ ق م) إلى الامبراطور وُو — تى ، الذى وضع دراسات واختبارات ترمى إلى إختيار الموظفين من بين الأدباء .

والمعروف أن مؤلف هذه الوثائق الثلاث ، هو أدق وأوثق مفسر للمذهب الكونفشيوسى ، ولأحكامه الخاصة « بتشوين تسيُو » أهمية عديمة النظير . ويبدو لنا أنه يتقرب إلى التاوية أكثر مما نظن ، إذ يعتبر أن تيين كى ، وهو نفث الحياة الصادر من السماء ، أهم وأكثر أساسية من الين واليانج ، ومن السماء

والأرض . وباحتجاجه بأن التاو أصله من السماء ، قد جعل العقيدة التاوية خاضعة للكونفشيوسية ، وهو يسير على نفس هذا النمط عندما يؤكد أن الطبيعة ليست خيّرة ولا شريرة ، بل إنها تصير خيّرة بالثقافة .

وقد ظهر فى نفس هذا العصر ، فمجُد عصره به ، سى ـ ما تسيين ، وهو فى مقدمة المؤرخين الذين عاشوا فى وسط يختلف كل الاختلاف عن وسط الغرب الحديث ، ولذلك اعتبرت ترجمة مؤلفاته ، التى قام بها الأستاذ شاڤان ، أساساً للتعاليم الأولية الخاصة بالعلوم الصينية الأوربية ، كما يجد تاريخ الفلسفة الصينية القديمة فى هذه المؤلفات أدق الأسانيد وآكدها .

ثم جاء يانج يونج (٥٢ ق م — ١٨ م) فأكمل مؤلف الشى كى ، الذى وضعه سى — ماتسيين ، وألف كتاباً فى العرافة يشابه ال يى كينج ، ويتصل أيضاً بالتاوية بأنه يجعل الين واليانج مشتقين من مبدأ خفى أصيل « عند ما تضىء السماء بقوتها جميع الأشياء ، هذا هو ما يسمى يانج ، أما الشىء الذى لا شكل له والمحيط بالظلمات ، فهو الين ، والخفى هو الذى يعرف وحده هذا وذاك » . ألا نظن ، حين نسمع هذا ، أننا نسمع التاوى « هوى — نان تسيه » ، حفيد مؤسس أسرة هان ، مؤكداً وجود ما لا شكل له قبل ما له شكل ؟

وهنا يأتى مفكر وحيد فى بلاده ، مفكر أصدر فيه « فورك » حكمه قائلاً : « إنه هجّاء مثل لوسيان ، ومفكر قوى مثل ڤولتير » ، وكان أيضاً مادياً ، ومع ذلك كان خصب الوحى كأبيقور ولوكريس ، هذا المفكر هو وانج تشونج (٢٧ — ٩٧ م) .

لقد كان يمتاز بصفة غريبة جدًا ، وهى أنه لم يكن نصف كونفشيوسى ولا نصف تاوى ، بل لا هذا ولا ذاك . وقد اتهم « كونج تسيه » بما اجترحه هذا النقد السليم ، وأعلن أن فكرة ما فوق الطبيعة ، التى كان يحترمها الحكيم العظيم ، خطأ

وضلال ، كما رفض التاوية والتصوفية الخاصة بلاوُوتسيه .

إذن ، ماذا كانت فكرته الخاصة ؟ كانت واحدية مادية[1] عليها غشاء من الثنوية فى النظام الطبيعى . إنه اعتبر سائل اليانج مساوياً لمادة القبة السماوية فى الجوهر ، وسائل الين مساوياً كذلك لمادة الأرض ؛ فاليانج لا يشعر ولا يعمل ، وهو تلقائى ، إلا أنه يكتسب المقدرة على التفكير باتصاله اتصالاً مؤقتاً بالجسم ؛ أما الموت ، وهو مثل الميلاد ، فإنه يعيد هذين العنصرين إلى حالة عدم الإدراك ؛ ولا وجود للروح ، ولكن هنالك قضاء وقدر يجب تقبله ؛ وليس من حياة أخرى ولا آلهة ، فلا يجب أن نخشى شيئاً ، بل علينا المعرفة .

حقاً ، إنه كان أستاذاً طريفاً مبتكراً فى آرائه أكثر مما يجب وينبغى ، وذلك ما لم يشجع على تكوين مدرسة له .

وإنه ، لم يصل السارفا كاس فى الهند ، ولا الشكاك أو الماديون أو الطبيعيون فى عصرنا ، إلى هذا الحد البعيد من نقد النصوص والآراء ، ولا إلى هذا المدى من التفكير الحر .

أما المدة أو الفترة التى تلت عصر الهان ، وكذلك عصر التانج ، فقد كانت من حظ التاوية .

لقد جاء كوهونج (پاو — پوتسيه) فشايع التاوية ، ولكنه وفق بينها وبين مبادئ الأدباء . « إن التاوية هى أصل الكونفشيوسية ، والنهاية أو الغاية التى ترمى إليها التاوية هى الكونفشيوسية . . . فالكونفشيوسية قادرة على الإدراك ، لكنها تهمل الذاتى » — هذا هو السر العميق الذى يستخلص منه ، من يستطيع إدراكه ، وحياً أكثر قوة من الطقوس والأوامر الإدارية . وها هو

---

(١) monirme materialiste

ذا تعبير مساوٍ لهذه الفكرة : « التاوُو يحوى فى نفسه السماء ويشمل الأرض » ، وذلك بالرغم من أن القدماء لم يتكلموا إلا عن هذا الزوج الكونى .

والواقع أن التاوية شكل الأشكال وصوت الأصوات ، فالذى يعرف الواحد (الله) ، يعرف كل شىء . ومع ذلك ، فإن كوهنج يعترف بأن دراسة الكتب ضرورية للأدباء ، وإن كانت تعتبر فى المرتبة الثانية . ومن جهة أخرى ، فإنه كان يعتقد ، كما كان يعده أنصار شيعته فى العصور الوسطى ، أن الحقن بالزنجفر الذهبى يساعد على التقدم الروحى ، فضلاً عن إطالته للحياة ، وأن مفعوله الكيمىّ يعيد نسبة التكافؤ بين البين واليانج فى الجسم الإنسانى .

وبديهى أن مثل هذه التاوية الممتازة بكمالها ، فضلاً عن شمولها — على طريقتها — لأهم عناصر الثقافة الصينية ، كانت جديرة بأن تنتظم وتتناسق . وقد عرفت ، عن مذهب الأدباء المحافظ ، كيف يستطيع أحد الأحزاب أن يكوّن نفسه كدولة ، كما عرفت عن الدين أو المذهب البوذى كيف يمكن أن تقوم سلطة العقيدة والنظام المناسب فى دين من الأديان . لقد نقل التاويون هذا النموذج وذلك ، دون أن ينجحوا فى هذه التجربة المزدوجة .

من أجل ذلك ، لم تستطع الطائفة ، التى أسسها فى القرن الأول من المسيحية « تشانج تاولنج » فى سيت شوان ، أن تكون أسرة بابوات تاويين ، إلا لزمن جد محدود .

فى عام ٧٤١م قام مجهود جديد فى سبيل توضيح مذاهب ، أو تحقيق مطامح سياسية ؛ فقد نالت الطائفة تصريحات من الإمبراطور « مانج هوانج تى » بتأسيس مدرسة تاوية لتخريج رجال للمناصب الإدارية ، أسوة بالكونفشيوسيين ، ولكن هذه المدرسة لم تعش أكثر من اثنين وعشرين عاماً .

ولم يكن من المحال جمع الأدب التاوى ووضعه فى صيغة قانون ، كما كان

لمجموعة النصوص البوذية، وقد شُرع فى ذلك منذ القرن الثامن، بيد أن المجموعة الحالية فى شكلها الكامل لا ترجع إلى عهد سابق للقرن الخامس عشر. فالتاريخ النقدى للفلسفة الصينية لم يُبدأ فى وضعه إلا حين شرع فى دراسة الألف والأربعمائة وأربعة وستين كتاباً، التى وضع فهرسها الأب ڤيجير بمعرفة علماء أوربيين فى العلوم الصينية، أو على الأقل بمعرفة باحثين صينيين ويابانيين ملمين بالطريقة الأوربية.

هناك لا نجد إلا شخصيات شهيرة جداً؛ لا بغرابتها، بل بما اشتركت فيه من الصفات. مثال ذلك أن تان تشياؤو، وهو أشهر تاوى فى التاريخ، قد عاش فى منتصف القرن العاشر، وعُرف مثل غيره بغرابة أعماله وأطواره، ولكنه يشبه كثيراً كوهونج. ومن أهم أعماله البيان الذى وضعه عن تغيرات التاوو. لقد كان أولاً فراغاً، ثم أصبح روح العدم، ثم سائلاً دائماً متصلاً بالوجودات المختلفة. والموهبة التصوفية تعود فتسير سيراً عكسياً فى هذا الطريق؛ وذلك يجعل الأشكال المختلفة للوجود مرتبطة بالسائل، والسائل مرتبطاً بالروح، والروح مرتبطة بالفراغ. وهذه النظرية تشبه التناسخ الهندى، وإن لم تتخذ تشاؤمه اليائس.

ويوجد مظهر جديد للتأثير البوذى يبدو فى الدور الذى نُسب، منذ ذاك الوقت، لفكرة الثواب الأدبى والعقاب الأدبى أيضاً، هو تطبيق ذاتى للجزاءات المستحقة، تطبيق مصطبغ بالبساطة الشعبية: كذا من السنين أكثر أو أقل فى مصيرنا، كذا من السعادة أو الآلام، هو حساب للذات والآلام يذكرنا بمذهب بنتام، ونجده معروضاً بوضوح فى «كتاب الثواب والجزاء» (أول السونج).

لقد زعموا كثيراً أن التاوية قد فسدت بمزاولتها للصنعة أو الكيمياء وهجرها

للتصوف ، وأنها فقدت بنوع خاص قوتها النظرية ، وقوتها الأدبية والاجتماعية ، باتصالها بالهامات غريبة عنها .

***

أما أسرة سونج ، التى قاومت البرابرة إلى أن سقطت تحت نير المغول (٩٦٠ — ١٢٧٩م) ، فقد كان عصرها عصراً ذهبياً ، بلغت الفلسفة الذروة فيه . إنها هى التى أنجبت ، خلال العقدين الثانى والرابع من القرن الحادى عشر ، مجموعة من المفكرين المبتكرين الذين تميز بجهود لا تباين فيها ولا اضطراب ، كتلك الجهود التى عرفناها عن معاصرى كونفشيوس وخلفائه المباشرين ، بل مهدوا للفلسفة المحافظة العظيمة التى ظهرت فى القرن الثانى عشر ، واعتُبرت تجديداً للكونفشيوسية .

و بالرغم من اتفاق غالبية العلماء اتفاقاً عاماً ، قد شهد هذا الوسط معارضات شجعت على النقد ، فالوزير « وانج — نجان شى » (١٠١٢ — ١٠٨٦ م) ، الذى امتاز ببغضه الشخصى للأدباء ، والذى دافع عنه المؤرخ الشاعر « سى — ما كوانج » المتوفى عام ١٠٨٦ م ، قد زعم أنه أسس على كتاب الطقوس القديمة (تشولى) إلهام نظريته فى اشتراكية الدولة ، كما أنه أكد أن المصائب الطبيعية أو الاقتصادية التى كانت عام ١٠٦٩ م ، والتى حدث عنها أزمة ضمير شبيهة بما حدث فى القرن الثامن عشر ، حين وقوع كارثة لشبونة ، لا تقع تبعتها على الإمبراطور . إن هذا الإنكار للعلاقة الضرورية التى أكدت منذ أقدم العصور بين النظام الطبيعى وسلوك العاهل ، قلب العقائد الأساسية رأساً على عقب .

وقد انتهزت طائفة الأدباء فرصة الشيوعية لهدم أثر ذلك المجدد قبل وفاته بعام ، ومع ذلك ، فإنه يستدل مما تقدم على أن مشكلة الطبيعة قد وضعت عملياً بمثل ما ورد نظرياً .

وفى مقدمة المفكرين الممثلين للتقاليد ، نذكر شاوُ يونج (١٠١١ – ١٠٧٧م) فقد جعل الطبيعة خاضعة للروح ، بأنها معبرة عنها . وتفكيره فى الىِ كينج جعله يعتقد بوجود مبدأ أوَّلىّ هو « تى كى » تنشأ عنه جميع الحركات السماوية ، أى الين واليانج ، ثم العناصر الثمانية .

أما معاصره « تشو تونى » (تشوتسية) الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، فقد أعمل فكره فى نفس هذا النص (الىِ كينج) ، فرد له فهمه الصحيح الذى فُقد منذ مانسيوس ، على ما جاء فى رأى « تشو هى » عن هذا المعاصر . وقد لجأ إلى بعض التعابير الخاصة بالعرافة وتعرف المستقبل ، على ما كان معروفاً للوثنيين القدماء ، لإقامة المذهب الطبيعى « مينج لى » على أساس حكم مأثورة تشبه حكم شاوُ يونج : «المبدأ الذى لا يعين بفصل من الفصول» ، هذا هو المبدأ الأساسى.

وليس معنى هذا ، كما رأى التاويون ، أن الوجود يخرج من العدم ، بل المعنى هو أن المبدأ الأول لا يمكن تحديده ، وليس منعزلاً عن العالم بسموه ، فهو إذن متصل به ؛ وهو يُحدث اليانج بحركته ، ويحدث الين بسكونه ، وهذان هما الوجهان المتناوبان . ويستخلص من ذلك خمسة عناصر ، وخمس نفثات ، ثم الجنسان . وفيما وراء الخير والشر ، وهما ضرب العمل الإنسانى ، يتجلى القديس قويًا فعالاً بكونه قدوة ومثالاً ، لأن النهاية القصوى للحقيق ، تطابق النهاية الصغرى للفعل .

تلك هى التعاليم الرئيسية التى تلقاها الأخوان تشينج (تشينج هاوُ ١٠٣٢–١٠٨٥م ، وتشينج إى ١٠٣٣ – ١١٠٧ م) من أستاذهم تشانج تسيه وأولاد أخيه .

لقد حل نظام واحدى محل ازدواج المبادىء القديمة أو ثنويتها ، فبدا الكون الصغير والكون الكبير متجانسين . وهكذا ، وُضعت فكرة تشانج تسيه (١٠٢٠— ١٠٧٦ م) ، الذى تذكرنا نظريته الخاصة بالتماثل المطلق بشيلينج . أما فراغه

الأكبر فهو الكمال الإلهى ، الذى هو مرجع الكائنات الروحية ؛ فهو يتسع أو ينكمش ، ويخضع أو يتوق إلى اتخاذ الصورة .

وفى خلال الثلثين الأخيرين من القرن الثانى عشر ظهر تشو – هى (١١٣٠ – ١٢٠٠م) ، فجمع ووضح وفسر ، فكان شأنه شأن القديس توماس فى الغرب ، أو سانكارا فى الهند . لقد لخص التعاليم التى وضعها فريق العلماء والحكماء الذين ملأوا القرن السابق ، كما قام فى ميدان التاريخ بمثل هذا العمل فى كتابه الموجز لمؤلَّف سى – ما كوانج ، وهى محاولة فيها من التناقض قدر غير قليل .

لا غرابة إذن ، إذا حاول الأدباء مواجهة « تشو – هى » بأمر من الإمبراطور ينج تشونج يمنعه من تناول مؤلفات القدماء بالشرح والتفسير ، خشية أن لا يكون أميناً فى عمله .

ولقد كان حزب المحافظين من الأدباء بعيد النظر ، إذ ألقى على مؤرخ فلسفة السونج درساً فى النقد . وكان علم ما وراء الطبيعة ، الذى قدمه تشو – هى ، ليس إلا مراسم كونفشيوسية غُيرت إلى ميتا فيزيقية غنوصية .

وربما جاز الشك فى أن النظام الاجتماعى الكونى أصبح أكثر فاعلية من جراء ذلك ؛ فالأستاذ الكبير كان عالماً بما يريد حين تجنب تحويل مبادىء مذهبه الخاصة بما وراء الطبيعة إلى عقائد ثابتة ، مهما كان رأينا إذا نظرنا إلى عمله باعتباره من أعمال مصلح أخلاقى مدرك لمهمته .

وهناك ظاهرة مزدوجة مسيطرة على الدور الذى لعبته فلسفة السونج فى الثقافة الصينية : فبعد أن كان « الي كينج » كتاب تنبؤ بوساطة القدر ، أصبح بفضلها نظرية للكائن وللمستقبل ؛ كما أن « اللى كى » تحول من كتاب الطقوس الكونفشيوسية ، فى القرن الرابع إلى الثالث قبل الميلاد ، إلى نظام للعادات

المطلقة . وكانت النتيجة تجديداً عظيماً أكثر منه مثمراً ، أو على كل حال أقل إنسانية وأقل صينية من الكونفشيوسية القديمة .

وهذا مثل ، من أمثلة أخرى كثيرة ، للتطور النظرى ؛ الذى بدأ بالعبادة ، وانتهى إلى عقيدة هى عقيدة العقل وإعلاء شأنه .

وفيما يلى موجز لمذهب تشو — هى . عدم ووجود ، وبالمعنى الدقيق أقصى درجات اللاشىء (وُوكى) وأعلى قمة للعظمة (تى كى) وهما مظهران للمطلق الذى هو فى الوقت نفسه متصل بالعالم ومنفرد عنه بسموه ؛ أى الروح والواقع فى آن واحد .

فهنلك ، أسوة بالهند البرهمانية ، المطلق هو « أتمان » و « أكاسا » فى آن واحد ، أى جوهر كامل ونسق أو وزن عام . وهذا الوجود يكون عنه الحادث عن طريق شبه صور (لى) التى تعطى نموذجاً يشبه المادة (كى) وهذه الصور تذكرنا باللوجوس الأفلاطونى ، أكثر مما تذكرنا بالمفاهيم الأرسطية ؛ ولكنها أكثر مقاربة للداراما الهندية ، بأنها قوانين وذوات فى آن واحد .

وقد يقال من أجل ذلك إن الأفكار الصينية القديمة عن الدقة الطقسية (لى) أو عن النموذج المثلى (فا) ، قد تحولت إلى قوة تطورية . أما المادة التى تحل فيها الصورة ، فإن اسمها يثبت أنها أقرب إلى النفثة منها إلى الهيولى ، هذا النفثة الحيوية المنتشرة فى الكون .

وتحريك المادى بواسطة الصورى يؤدى إلى توازن اليانج والبين ، وهذا ما يساعد على تحقيق الأشياء جميعاً ، ولكن هذا التحقيق لا يكون إلا لمدة معينة ، لأن العالم يتكون رويداً رويداً ، ثم يفسد ، ثم يعود إلى التكون ، وهكذا دواليك .

وهذه الفلسفة الخاصة بالشرق الأقصى تذكرنا بسنة الرواقيين الكبرى ، كما

تذكرنا بأيون فى سوريا ، و بكالبا فى الهند ، وتعيد حياة علم الكون البابلى الذى انبعث – أو حيى – بديانتى ميترا ومانى . فالقضاء والقدر فى هذه الفلسفة كامل ، والأعمال لا تنتهى ، كما هو الأمر فى الفلسفة الهندية ؛ وليس فيها فكرة عن إله يغفر أو يخلص كما هو الأمر فى آسيا الأولى . هى قدرية تعود وتتكرر ، مختلفة تماماً عن القدر أو المصير الفردى ، الذى كان يفرضه فيما مضى أمر سماوى ؛ هى فلسفة تختلف كل الاختلاف عن السرور التاوى الذى كان يميل إلى المعين النقى الدائم الفوران .

فهذه الكونفشيوسية تبتعد عن الفلسفات القديمة ، كما أنها تبتعد كذلك عن المهايانا والهينايانا ؛ ذلك بأن الإلهامات الهندية قد غيرت أو عدلت الأفكار الوطنية ، بل وآثار الغرب البعيد .

والأخلاق عند تشو – هى خاضعة لعلم الكون ، كما هى كذلك عند فلاسفة القرن الحادى عشر الميلادى . فهى ترمى إلى معرفة التطور الطبيعى ، وإلى التوفيق بين المتناسقات فى العالم دون أن تطالب للفرد بالدوام ؛ هذا هو المثل الأعلى العملى الذى تمسك به هؤلاء المفكرون كالرواقيين لدينا . و إذا قدّرنا أن الخير هو مجرد تفهم الحقيقة ، اتضح لنا أن تشو – هى يتفق مع المذاهب البوذية والتاوية على السواء .

ولم يكن علم ما وراء الطبيعة مطابقاً لتقاليد الأدباء ، لكنه تركز وأخذ مكانه سريعاً فى الأوساط المحافظة ، برغم ما لقيه من مقاومة واعتراض ؛ حتى إنه ما جاء عام ١٢٤١م ، حتى أخذت اللوحة الممثلة لهذا الفيلسوف مكانها فى معبد كونفشيوس .

و بديهى أن تشو – هى تجنب أن يعارض الطبيعة بالعقل ، فكان يبدو أنه يسير طبقاً للتقاليد ؛ وكان يقول بأن الطبيعة (سينج) ، كالقدر (تينج) ، منسوبة إلى الإنسان بأمر السماء . « لو لم تكن لنا روح لما كان لنا طبيعة ،

والعكس بالعكس » ؛ ومن ثم أهمية البحث العقلى عن الأسباب . ومما قاله أيضاً : « إن التاؤو لا ينبغى أن يُبحث عنه خارج النظام الطبيعى » ؛ وهذه صيغة ترفض التصوف الذى يطرد العقلية[١] ، وتشبه صيغاً كثيرة للفيلسوف سبينوزا .

وهذا المذهب العقيدى الخاص بالتماثل التام ، الذى كان سائداً فى القرنين الحادى والثانى عشر ، قد وُجد لدى معارض لتشو — هى ، وهو « لو — سيانج شان » (١١٤٠ — ١١٩٢م) : « العالم هو قلبى وقلبى هو العالم » (راجع الأوبانيشاد) : « وشئون العالم الداخلية هى شئونى الداخلية بالذات ، والعكس بالعكس » ؛ وهـذا ما يكاد يطابق حرفياً اعترافاً صدر من مارك — أوريل . فامتلاك العقل يجعل الإنسان مالـكاً لـكل شىء ؛ ومع ذلك ، فما يكون لنا أن نفسر هذا المثل بأنه مثالية عليا حسب الفيجنانا ڤادين ، أو حسب رأى الفيلسوف بركلى .

وآخر الفلاسفة الصينيين الـكبار هو « وانج يانج — مينج » . وقد كان حذسياً تاوياً بين الـكونفشيوسيين ، كما كان يمتاز أو يتميز بالتصوفية العقلية .

و بديهى أنه كان يبحث عن الحقيقة فى الروح ، لا فى بحث الـكائنات ، ولـكنه كان يقول : « حيثما توجد فكرة يوجد شىء ؛ فالطبيعة هى الخير الأسمى ، فلنعد إليها » . ولم يفعل ذلك هرباً من الواجبات الدينية ، كما فعل أنصار لاووتسيه وبوذا ؛ بل كان غرضه ، على النقيض من ذلك ، التوفيق بين السلام الداخلى والسلام فقط . فليس من مجرد المصادفات أن « وانج يانج مينج » أخذ يبحث عن التوازن فى الروح الحرة ، بعد أن وسوس له « تشونج يونج » بفكرة الموقف الوسط ، ذلك بأن أنصار « ناجارجونا » كانوا يريدون التمسك بالطريق الوسط ، فلم يريدوا تحقيق هذا الاستقلال الذاتى الذى هو الفراغ .

---

(١) la rationalité

وقد تأثرت تقاليد كونفشيوس بالبوذية والتاوية ، واعتراها الاضمحلال . وكان مما أدى إلى جعلها جدية تمسكها بالنزعة المحافظة التى أصبحت بعيدة عن الشك والإنكار يوماً بعد يوم . أما الآن ، فقد هجرتها الإمبراطورية الصينية ، لأنها لم تدعم بقوة روح الثقافة الأهلية التى وقعت تحت نير أوربا أولاً ، ثم اليابان الأحدث منها عهداً فى المدنية ، فأخذت عنها الروح الوطنية .

ومن آراء الفيلسوف العصرى سوهو (هو — شيه) أنه يجب على مواطنيه هجر سيطرة « كونج تسيه » والتخلص منها ، للبحث عن توجيهات أخرى لدى بعض قدماء المفكرين ، من أمثال موتسيه(١) . فهل هذا نكران للجميل ، أو هو فكر ثاقب ؟

إنه ليبدو لنا جلياً أن الصين كان لها حضارة عظيمة جداً ، لكنها لم تنجح فى إيجاد طرق فعالة لاكتساح العالم : فلا علم الطبيعة ولا الحرب أثارا اهتمامها . وقد ظلت روحها متماسكة بنفسها ؛ بأن سيطرتها كانت واسعة النطاق منذ العصور السابقة للمسيحية ، فكانت كافية لإرضاء مطامحها السياسية وإرضائها ، وهذا ما جعل الصين لا تبحث عن أكثر مما فى يدها .

ومن السهل علينا هنا أن نميز منطقياً بين فلاسفتها . إن هناك جدليين ومنطقيين جادّين كثيرى العدد فى الأوساط الصينية ؛ لكنهم عجزوا عن إعطاء الفكر دعامة يقوم عليها كالقياسية الأرسطية التى افترضت وجود مفاهيم عامة ؛ أو نظرية نقد المعرفة كتلك الخاصة « بديجناجا » و « دارما كيرتى » ، التى تدرك بين الأشياء صلات ضرورية بواسطة الفكرة أو التفكير . فسلسلة التدليل الكونفشيوسية(٢)

---

(١) هو — شيه : تقدم المنهج المنطق فى الصين القديمة ، شانغهاى سنة ١٩٢٢ م .

(٢) ماسون — أورسيل : التدليل الكونفشيوسى ، مجلة تاريخ الأديان عام ١٩١٦ م ؛ الفلسفة المقارنة عام ١٩٢٣م .

تربط شرطاً بشرط حسب ترتيب الأفعال ، ولا تعترف بأن الأفعال عادة ليست إلا تحريك الموجود . وقد دُرست علاقات أخرى مثلاً فى مذهب موتسيه : كالتشابه والعلية ، ولكن لم تتبع فيها طرق قوية وشديدة مؤسسة على دعائم ثابتة.

من أجل ذلك كله، لم تملك الصين عالم الواقع كأوربا، ولا العالم الفوق الأرض مثل الهند .

وهنالك أيضاً باقى العالم

لم نتوسع فى بحثنا حتى نتناول ما لآسيا من أفكار وآراء كثيرة ، ولم يشمل كتابنا شعوبها جميعاً ، فعلينا إذن تبرير ما اصطنعناه من طريقة ومنهاج .

لقد امتنعنا أولاً عن البحث فى الإسلام ، لأن العمل الذى جُعل هذا الكتاب جزءاً منه متمماً له ، عالج فى قسم خاص الفلسفة العربية التى لا يمكن الفصل بينها وبين الفلسفة الأوربية ؛ وفضلاً عن هذا ، فإن الأستاذ « إميل بريهييه » وضع بحثاً خاصاً بالتفكير فى القرون الوسطى ، وفيه ذكر أئمة مفكرى الإسلام فيما يتعلق بصلاتهم بالفلسفة الدينية المسيحية[1] .

ونذكر ثانياً أن بلاد التبت لم يكن لها إلا دور محدود جداً ، لا يجعلها جديرة بالذكر فى هذا العرض الخاص بالآثار العقلية والروحيه المحيطة والمجاورة للفكر الغربى.

لقد امتدت البوذية إلى تلك البلاد فى منتصف القرن السابع فأثرت فى ثقافتها، وما زال قانون هذا الدين البوذى مترجماً حرفياً إلى لغتها ؛ وبين نهاية القرن الرابع عشر ومستهل الخامس عشر (١٣٥٥ — ١٤١٧ م) أصلح الراهب « تشونج كابا » العبادة التى كانت مشوبة بخرافات تنترية ، وبمقتضى هذا الإصلاح أكد التجسد من جديد للقديسين والبوذى ساتفا والبوذا ، ومهد لشبه

---

(١) الفلسفة فى القرون الوسطى ، تطور الإنسانية ، باريس عام ١٩٣٨ م .

بابوية الدلائى لاما ، الذى اتخذ لنفسه سلطة روحية مؤسسة على نظام الحكم الإلهى، والذى احترمه عدد كبير من الشعوب البوذية .

وهذه بلا ريب وقائع هامة ، ولكن العبادات التبتية ظلت محصورة فى دائرة فلسفة ما وراء الطبيعة الخاصة بالماديامیكا : فتركزت فى الهضبات الثلجية العليا السماوية ، وكانت موضع تنازع بين سلطتين متنافستين : الهند والصين .

وقد يبدو أكثر غرابة أن نترك جانباً فى دراستنا إمبراطورية الشمس المشرقة التى كونت عبقريتها الخاصة ، بعد أن جمعت فى بوتقة واحدة أهم عناصر المذهب الإنسانى الآسيوى . على أن الشينتو الوطنى ، وهو عبادة الأرض الجزائرية والشرف الحربى القديم ، قد انضم منذ القرن السادس بعد الميلاد إلى الكونفشيوسية البوذية .

وهكذا ، نجد الروح اليابانية قد احترمت الطبيعة والروحية معاً، و بحمية واحدة بحكم صبغتها الفنية

ومن الغريب أن اليابان ، التى ولدت من مجموع الحضارات الأوراسية ، قد تأتى لها أن تستوعب بطريقة جديرة بالإعجاب الثقافة الأوربية فى القرن التاسع عشر ، فكان من ذلك تأليف بين الشرق الغرب ؛ ومع ذلك ، فإن اليابان لم تؤثر قبل الآن فى أوربا ؛ و برغم اتساع معارفها العلمية ، فهى لا تزال تبحث عن صيغة فلسفية طريفة خاصة بها .

و ينبغى أن نضيف إلى هذا أنه لا يصح أن ننكر الآفاق البعيدة المحيطة بأوراسيا : مثل أعماق إفريقيا ، والمحيط الهادى الشاسع وما فيه من جزر تجاوز العد والإحصاء ، والقارات الأميركية التى كان يجهلها الجغرافيون قبل كولمب — هذه الآفاق والجهات النائية التى كانت ، مع هذا ، دائمة الاتصال بالبلاد الشمالية

من أوربا بطريق إسلاندا وجريلاندا ، كما أنها كانت على اتصال بالمغول السيبيريين فى ألاسكا بطريق خليج بهرنج[(١)] .

وقد أشار فروبنيوس إلى الصلات التى تربط رسوم النباتات ، التى تنبت على الأحجار التى اشتهرت بها روديسيا ، بالرسوم الأسبانية والفرنسية التى من نوعها .

وكذلك الفهم الحق لفن الزنوج ولغاتهم يجعلهم قريبين منا ؛ وبخاصة إذا راعينا واسطة الاتصال بيننا وبينهم ، وهى مصر القديمة .

---

(١) إن عبارة « الأمير يندين » ، التى تستعمل للاشارة إلى أهل أمريكا الأصلاء ، نجد مايبررها اليوم بشكل يختلف كل الاختلاف عن الخطأ الذى كان من كريستوف كولمب ؛ فهنا درس اللغات يرى مقنعاً أكثر من علم وصف الشعوب . والواقع أن سكان العالم الجديد ، الذى أطلق عليه هذا الاسم ، قد جاءوا بخاصة من آسيا ؛ مثال ذلك أن المغول ركبوا قوارب من الجلد وساروا بها على الشاطئ من ألاسكا إلى المكسيك ، باحثين عن جو أكثر مناسبة لهم ؛ وكذلك الدراڤيديون الأسبقون ، والنيجريتو من أهالى أندمان ، والماليزيون الذين اكتسحوا أستراليا ، ثم انتقل الأستراليون إلى أمريكا ، وكذلك فعل الميلانيون البولينيزيون . (هدر ليكا ، مؤتمر المتأمريكين ، سبتمبر ١٩٢٨م نيويورك ؛ ريفيه ، مجمع النقوش والآداب الرفيعة ، عام ١٩٢٤م ص٣٥٥ — ٣٤٢ ؛ علم وصف الشعوب ، عام ١٩٣٥م ص ٢٩٥ ؛ دروس جبريل هانوتو عام١٩٣٥ ؛ وراجع أيضاً مجلة مدرسة الشرق الأقصى الفرنسية بمدينة هانوى ، الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٣١م ص ٣٦ ، ٢٨٣ ؛ دى ميلى ، « من كابل إلى اليوقاطان » مجلة الفنون الجميلة ديسمبر١٩٢٩م ؛ وليم كريستى ماك ليود ، حدود الهند الأمريكية ، لندن عام ١٩٢٨م ؛ هنتز ، أشياء طقسية وعقائد وآلهة الصين القديمة وأمريكا ، عام ١٩٣٦م . ولا تنس أيضاً بوشا ، مختصر فى الآثار الأمريكية ، عام ١٩١٢م) .

وهكذا تفسر بعض بقايا التأثيرات الصينية من وجهة الفن الحصى الموجودة على الشواطئ الأمريكية حتى بلاد الشيلى .

وهناك شبه عظيم بين الأوانى الجنازية فى الأمازون ، وقطع البرنز المصنوعة الخاصة ببلاد الهان ؛ ولنضف إلى ذلك عدة وجوه شبه بين الوقائع أو الظواهر الدينية : ففى المكسيك توزع الآلهة حسب أقسام الفراغ ، وهى فكرة تذكرنا باللوكاپالا فى الهند والصين ؛ وكذلك نجد فى البيرو التصور أو الفهم الشمسى للامبراطور أنكا الذى تقوم نظريته وسلطانه على نظرية الحكم الإلهى ؛ وأخيراً ، نرى الأسكيمو تشترك مع الصين فى الفكرة التى تقول بمسئولية الزعيم عن النظام الطبيعى .

وكذلك الأنسولاند ، التى لا يمكن فصلها من الهند الصينية ، والتى اصطبغت بالصبغة الهندية منذ ألف عام على الأقل ، نجدها قريبة من غينيا الجديدة التى تشمل الآن أدنى نماذج الجنس البشرى .

وكانت أستراليا ، برغم ضخامتها ، وبولينيزيا برغم تفتتها إلى جزائر عدة ، وسيلتين من وسائل الصلات بين آسيا وأمريكا(١) .

لقد كان العالم دائماً وحدة ، على تنوعه وتشتته بين المحيطات ؛ ومهما تكاثرت العناصر ، فقد حدث أن تلاقت وتداخلت بعضها فى بعض فى كل الأزمنة تقريباً . فكما أن « يونج » يعتبر أن كل روح هى النهاية الواقعية لعدم الوجدان المشترك ، كذلك نستطيع أن نبحث فى الأصداء التى تؤثر فى وجداننا باعتبارنا جنساً حديثاً أبيض ، فتجعلنا نتأثر بأبعد المحيطات عنا .

والواقع أن دراسة ما قبل التاريخ ، ودراسة الحضارات المنحطة ، لا تجعلنا نجد فيها عقليات مختلفة كثيراً عن عقلياتنا . إن تصور العالم قد يختلف اختلافاً بيناً هنا وهناك ، كما قد تختلف تعليلات أو تفسيرات الحوادث والأعمال ؛ ولكن ما قبل المنطق يصبح مع هذا تخطيطاً شعورياً لمنطقنا العقلى .

وللروح الهمجية طابعها الإيجابى ، برغم أنها مقصورة على التصوف وما يتصل به ؛ فهى تنسّق وتستوعب مجردات مختلفة من علومنا ، ولكن عقلها يعمل فعلاً حين يبحث فى المتماثل ، ومن جهة أخرى ، فإن العالم الميتافيزيقى ، كالشاعر ،

---

(١) كريجهل هاندى : مشا كل الأصول البوليفيزية (متحف الأسقف بربنيس بهواى عام ١٩٣١ م) — وكانت آسيا الجنوبية وآسيا الشرقية الجنوبية من أهم المراكز القديمة التى ساهمت فى تعمير العالم بأسره ، وفى رأى « ريفيه » أن هاتين المنطقتين قد أرسلتا مهاجرين عن طريق البحر ؛ ولم يكن ذلك إلى العالم الجديد بطريق الأقيانوسية فحسب ، بل أيضاً إلى الغرب فى أوربا وأفريقيا ، وإلى الشمال فى اليابان ؛ (المجلة الآسيوية ، أبريل عام ١٩٣٣ م ، ص ٢٣٥ — ٢٥٦) .

يثبّت فينا طرقاً للشعور والوجدان والحكم ، من شأنها أن تصل ما بيننا و بين إنسان العصور القديمة و إنسان البلاد البعيدة أيضاً .

فإذا أردنا فهم طرزنا الإنسانى بالبحث فى حالة أقل الناس حضارة ، كنا نفسر الغامض بالأغمض ؛ و إذا أردنا تفسير طرزنا الإنسانى على أساس من لا حضارة لهم ، أى البدائيين الفطريين ، كنا نفسر الغامض بالمجهول .

من أجل هذا وذاك ، هناك طريقة واحدة لإثبات دخولنا فى الروح الإيجابية الحقيقية ؛ وهذه الطريقة هى أن نترك للتاريخ مهمة كشف أنفسنا ؛ لأن التاريخ المقارن غُنى جداً ، رويداً رويداً ، بالمعارف والمعلومات الخاصة بعلم وصف الشعوب الخارجة عنه . فإذا أردنا جعل الأفكار البربرية المنحطة فى متناول إدراكنا ، وجب علينا أن نلجأ إلى وساطة التاريخ دون سواه . و إن عادات الساميين — مثلاً — لا تساعد على تفهم العقائد الإسكندرية ، إلا إذا رأينا المذاهب التى نقلتها الأفلاطونية المحدثة ، بعد أن جردتها ورفعتها إلى تراكيب وصيغ منطقية ، ثم تركتها تراثاً للأفلاطونيين المحدثين .

و إن ربط « سامسارا » الهندية ببعض الأفكار الأوسيانية إن هو إلا مجرد نظرة فكرية ، طالما لا نميز الوسيط الذى أصبح أحد عناصر الهندية ، فى زمن مّا و بلد مّا . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم : والنقد الصحيح للعقل سيكون التاريخ التام للفلسفة العالمية .

مراجع

Bagghi (P.C.), *Le canon bouddhique en Chine*. Paris, Geuthner, 1927

باجشى : القانون البوذى فى الصين

Bruce (J.P.), *Chu-Hsi and his masters*, London 1923

بروس : شورهس وأساتذته

Carus (P.), *Chinese thought*, Chicago; Open Court, 1907

كاروس : الفكر الصينى

" *The canon of reason and virtue* (Lao-tze's Tao teh king), chinese and english. Chicago, ibid, 1913

نفسه : قانون العقل والفضيلة

Chavannes (Ed.), *Les Mémoires historiques de Se-ma T'sien*. 5 vol. Paris, 1895-1905

شاڤان : المذكرات التاريخية

Dubs (H.H.), *The works of Hsüntze*. London, 1927

دابس مؤلفات هسن تسيه

Duyvendak (J.I.L.), *The book of Lord Shang*. London 1928

دوفنداك : كتاب اللورد شانغ

" *Etudes de philosophie chinoise*. Rev philos., 1930

نفسه : دراسات فى الفلسفة الصينية

Escarra (J.), *Le droit chinois*. Pékin, H. Vetch; Paris ,Sirey, 1936

اسكارا : القانون الصينى

" J.E. et Germain : trad. de Leang K'i-tchao : *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*. Pékin, 1926

اسكارا وجيرمان : تصور القانون ونظريات المشرعين قبل تسين

Forke (A.), *Lun-Heng; Selected Essays of the philosopher Wong ch'ung;* Berlin et Leipzig, Harrassowitz, 1907

فورك : لونغ – هينج : مختارات من أبحاث الفيلسوف ونغ شونغ

" *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* Berlin, Vg. Wiss. Verleger, 1922

نفسه : ميتى ، الأخلاق الاجتماعى ، والمؤلفات الفلسفية لتلاميذه

" *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg, Friederichsen, 1927

نفسه : تاريخ الفلسفة الصينية القديمة

" *Gesc. der mittelalterlichen chin. Phil.*, ibid. 1934

نفسه : تاريخ الفلسفة الصينية فى العصور الوسطى

Franke (A.), *Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 1920

فرانك : العقيدة الكونفشيوسية ودين الدولة الصينى

Giles (H.A.), *History of chinese literature*. London, 1901

جيلس : تاريخ الأدب الصينى

Giles (H.A.), *Chuang Tsu, mystic moralist and social reformer*. London, 1889
نفسه : شوانغ تسو ، الأخلاق المتصوف والمصلح الاجتماعي
" *Lao Tzu and the Tao tê king* (Adversaria sinica, III)
نفسه : لاو تسيه وتاؤوتى كينج
" *Confucianism and its rivals*. London, 1915
جيلس الكونفشيوسية وخصومها

Granet (M.), *La religion des Chinois*. Paris, Gauthier-Villars, 1922
جرانيه : الديانة الصينية
" *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris, 1919
نفسه : الأعياد والأغانى القديمة الخاصة بالصين
" *Danses et légendes de la Chine ancienne*, ibid 1926
نفسه : الرقصات والأساطير الخاصة بالصين القديمة
" *La Civilisation chinoise*,
نفسه : الحضارة الصينية
" *La Pensée chinoise*. Paris, Evol. de l'Human. (Ren. du Livre),1929 1934
نفسه الفكر الصينى

Groot (J.J.M. de), *The religious system of China*. Leyde, 1892-1921
دى جروت : المذهب الدينى للصين
" *Universismus*. Berlin, 1918
نفسه العالمية

Grube (W.), *Religion der alten Chinesen*. Tübingen, 1908
جرويه : دين قدماء المصريين
" *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig, 1902
نفسه : تاريخ الأدب الصينى

Hackmann (H.), *Chinesische Philosophie*. München, 1927
ها كمان : الفلسفة الصينية

Henke (F.G.), *The philosophy of Wang Yang-Ming*. Chicago, Open Court, 1916
هنكه : فلسفة وانغ يانغ — مينج

Hiuen-Tsang, *Si Yu ki*. Trad. Beal. London, 1906
هيوين تسانغ ، سى يو كى

I-Tsing, *Mémoire* ..., Trad. Chavannes. Paris, 1894
اى تسنج ، مذكرات

Liang Chi-Chao, *History of Chinese Political thought*. London, 1930
ليانغ شى شاؤو ، تاريخ التفكير السياسى الصينى

Le Gall (Stan.), *Le philosophe Tchou-hi*. Changaï, 1894
لوجال ، الفيلسوف تشو - هى

Maspero (H.), *La Chine antique*. Paris, 1927
ماسبيرو : الصين القديمة
" *Notes sur la logique de Motseu*. T.P. 1927
نفسه :ملاحظات على منطق موتسيه
" Le mot *Ming*, J.A., 1927
نفسه كلمة مينج

Masson-Oursel (P.), *La Philosophie Comparée*, 1923
ماسون – أورسيل : الفلسفه المقارنة

Masson-Oursel *La Religion chinoise*, dans l'Hist. des Relig. dirigée par le P. Gorce, Paris, Quillet, 1938

نفسه : الديانة الصينية

„ M. O. et Kia Kien-Tchou, *Yin Wen tseu*, T.P. 1914

ماسون أورسيل وكيا كين — تشو : ين ون تسى

„ Le *Yuan jen-louen*, J.A. 1915, 1, 299

ماسون أورسيل : اليوان ين لوين

Nanjio (B.), *Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist tripitaka*. Oxford, 1883; édit. revisée (Takakusu, Watanabe), Tokyo, 1926

نانجيو : فهرس التراجم الصينية للتريتا كا البوذية

Pelliot (P.), *Autour d'une traduction sanscrite du Tao teh king*. T.P. 1912

بيلو : حولة ترجمة سانسكريتية للتا و تى كينج

„ *Meou tseu ou les doutes levés* T.P. 1918-19

نفسه : موتسى أو الشكوك المدفوعة

Reichelt (K.-L.), *Der chinesische Buddhismus*. Trad. all. Tubingen, Œhler 1926

رايشلت : البوذية الصينية

Suzuki (T.), *A brief history of early chinese philosophy*. London, Probsthain, 1914

سوزوكى : تاريخ وجيز للفلسفة الصينية الأولى

Tchepe (le P.), *Heiligthümer des Konfuzianismus in K'ü fu und Tschou-Hien*. Ientschoufu, Kathol. Mission, 1906

الأب تشيب : معابد الكونفشيوسية فى كوفو وتشوهين

Thomas (E.D.), *Chinese political thought*. London, Williams and Norgate, 1928

توماس : الفكر السياسى الصينى

Tucci (G.), *Storia della filosofia cinese antica*. Bologna, Zanichelli, 1921

توتش : تاريخ الفلسفة الصينية القديمة

Wang Tch'ang-Tche, *La philosophie morale de Wang Yang-ming*. Paris, Geuthner, 1936

وانغ تشانغ تشى : الفلسفة الأخلاقية لوانغ يانغ — مينج

Wieger (L.), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hien-hien, 1917

فيجره : تاريخ العقائد الدينية والآراء الفلسفية في الصين

„ *Les Pères du système taoïste*. Ibid, 1913

نفسه : المذهب التاوى

„ *Le canon taoïste*, ibid, 1911

نفسه : القانون التاوى

Wilhelm (R.), *Dchuang dis das wahre Buch vom südlichen Blütenlad*. Iena 1920

فيلهم : تشوانغ تسيه ، أى الكتاب الحق من الأرض الزاهرة الجنوبية

„ *Lia dis, das Bh vom quellenden Urgrund*. Ibid., 1921

نفسه : ليانسيه ، أى الكتاب الحق من المصادر الأولى

Woo kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*. Thèse Paris, 1932

وُ كانغ : النظريات السياسية الثلاث لتشوين تسى يو

Yuan (Chaucer), *Laphilosophie politique de Mencius*. Paris, 1927

يوان : فلسفة مانسيوس السياسية

Zenker (E.V.), *Histoire de la philosophie chinoise*. Trad. Lepage, Paris, Payot, 1932

زانكير : تاريخ الفلسفة الصينية

النتيجة العامة

إذا سئلنا عن السبب الذى من أجله كتبنا الصفحات السابقة، قلنا إنه هو التدليل على أن التفكير النظرى الغربى قد عاش دائماً فى محيط فكرى متصل بالعالم بأسره، فإذا عزلناه عن العالم تعرضنا إلى تفسيره تفسيراً سيئاً؛ وقد أردنا أيضاً إرشاد الطلاب المفكرين إلى مواجهة مذاهب التفكير النظرى غير الأوربية القابلة للمقارنة بأنظمتنا ومذاهبنا.

وبعد أن وجهنا القارئ التوجيه الأول، سنترك له مهمة تقدير ما إذا كان الفكر الإنسانى كله قد اتسع عن الفكر الأوربى، الذى يبدو لنا جلياً أن طابعه جزئى. وسنمتنع على الأخص عن وضع مقارنات مثل تلك التى أشرنا إليها فى كتابنا الخاص بالفلسفة المقارنة؛ كما سنمتنع عن المطابقة الزمنية الخاصة بالقرن السادس ق م، وما يليه من عصور حتى يومنا هذا، سواء فيما يتعلق بالسلالات الأوربية أو الهندية أو الصينية؛ وسنقتصر إذن، على نتائج عامة بحتة.

كيف نستطيع أن نفسر التفكير الخصب الوحيد فى بابه، الذى تم فى المدة بين القرن السادس والقرن الرابع ق م، فى ثلاث مجموعات متعلقة بثلاثة مراكز من أهم مراكز الإنسانية فى العصور التاريخية؟ كيف نفسره إلا بأنه ناشئ عن أسباب مشتركة قائمة فى جميع أنحاء أوراسيا؟ وهى غزوات الهنود الأوربيين الحديثة فى اليونان وإيران والهند، بعد أن كان أولئك الهنود الأوربيون قد تفقهوا بالحضارات السابقة من إيجية وسوميرية ودرافيدية؛ واتصال الشرق الأقصى بعد بعد لام وسومير؛ وحلول شعائر الخلاص محل الشعائر الطقسية القديمة.

إنه لجميع هذه الأسباب ظهر عصر السوفسطائيين ذوى نقد مرّ، مهدوا السبيل

لفلسفات عقيدية قوية . ولقد كان حب الاطلاع متجهاً إلى الطبيعة ، ولكن الجدليين وجهوا الاهتمام إلى العقل الإنسانى وركزوه فيه ؛ هذا العقل الإنسانى الميال إلى تحويل الوقائع إلى ماهيات ، كما أن الكلام يرمز للأفكار أو للأشياء المعبر عنها بكليات . تفسيران يرجع عهدهما إلى ذاك الوقت ؛ وهما التفسير اللغوى، النحو ؛ والتفسير البرهانى ، ما وراء الطبيعة ؛ وكان هذان التفسيران متعلقين بمنطق واحد عادة .

هذا والطقوس فى كل مكان كانت سابقة للفكر الخالص ؛ وقد عملت على إنماء العناية بالدقة والشكلية والفنية ؛ ولما كان المعروف عن الطقوس أنها ذات فاعلية مباشرة ، فقد حدت إلى عدم الاهتمام بالبحث عن الأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع نقاش وجدل ، وحين صاروا يفكرون فيها بدلاً من العمل بها ، تحول الدين إلى معرفة ، فمنذ ذاك الوقت نما الحدس العقلى ، وهو فلسفة عرفانية أحاطت فيها المعرفة الكاملة بالكائن المجرد ، وتُركت من جراء ذلك الطقوس إلى الجهلة ، أو جُعلت رمزية بحتة ، فعلم الكون كان عن علم الآخرة . فقد أرادوا الهروب من الطبيعى ، والوصول إلى الأدبى ، لضمان الوجود الدائم أو الحياة الآخرة للأموات .

وهكذا ، كانت أهم ثورة عقلية فى العصور القديمة هى الطموح إلى إلهامات سرية أدّت إلى تكون التصوف : أسرار ، وأوبانيشاد ، وأديان زرادشت ، ومتيرا ، وجينا ، و بوذا ، ويسوع ، ومانى ، والتاوية ـ كلها تكشف ما وراء الموت فيما وراء التجارب المتعلقة بالظواهر . وقد انتصرت ثنوية الفن والحدس — وهما قطبا المعرفة — فى معنيهما على تعارض العقل والعقيدة ، لكن هذا المظهر لم يبلغ غايته إلا فى العالم المسيحى . فجميع المذاهب الفنية قابلة لأن تدرس ، سواء مذاهب الفكر ومذاهب العمل اليدوى ، لكن حدس الكائن لا يمكن الوصول إليه إلا

عن طريق من الفيض الإلهى . وقد كان أنصار يوجا و بوذا من جهة ، وتاوُ من جهة أخرى ، هم دون سواهم الذين وعدونا بكشف الحقيقة كاملة عن طريق مذهب فنى غريب فى بابه حقاً ، إذ أنه يتطلب إفراغ الروح .

فمشاهدة الفكر الإنسانى فى مجموعه يعلمنا أن التصوف والعقل يشتركان دائماً معاً ، أو يتكاملان إلى درجات مختلفة ، فليس هنالك أى مذهب يستند على مجرد التفكير المنطقى مهما كانت القوة المتخذة لتبرير اتجاه العقل ، كما أنه ليس هنالك أى مذهب يقتصر على الحدس ، إذ أن أساتذة الصمت أنفسهم ، يقضون وحدتهم النافرة فى انتزاع تشتت الفكر والميل إلى المجتمعات من أنفسهم ، ثم يتمرنون على العروج إلى الأعلى أو إلى الغوص فى الأعماق بجرأة متزايدة . فالعقل يفتح أمامنا أبواب الطبيعة ، لأنه يخلفها ، والحدس يكشف بالمقابلة ما فوق الطبيعة إن هذا يكشف لنا ماذا سنكون ، وذاك يكشف لنا ما نحن ، فالبقاء فيما سنكون قد بدا المفكر أن يحمله على تجاهل ذاته ، وطبيعة الحقيقة ، وما فوق طبيعته ، كما أنه بدا فى جميع الأزمنة وأنحاء العالم أنه كان يجب علينا أن نخرج من الواقع لندرك وجودنا القانونى ، أو لندرك عملياً ما نحن نظرياً ، فالكائن ، والخلاص والحرية ، أشياء متعادلة كلها

لكن هذه النظريات الأثيرة لدى الفلسفة القديمة الدائمة.قد ظهرت على أشكال وطرق مختلفة فى كل من الأوساط الفلسفية الرئيسية الثلاثة ؛ فالإغريق جعلوا التفكير مستنداً إلى الكائن ، فتمنوا حياة مطابقة للطبيعة التى هى العقل ؛ بعكس الأمر فى القرون الوسطى الأوربية ، إذ رزحت تحت حمل الخطيئة الأصلية ، فاكتشفت ضرورة رحمة إلهية لم تكن ضرورية لولا هذا الظرف ؛ وقد نشأت عن ذلك الحياة التصوفية التى عبرت عن نفسها بهذا المبدأ : أن تجعل كل ما تدمله أمراً فوق الطبيعة ، أما هند اليوجا والبوذية والتانترا فقد عمدت إلى تحقيق نوع

من انتقال الطبيعة ، وقصرت همها على ذلك ، محتقرة الواقع كل الاحتقار وجاعلته أنكاثاً ، كما احترمت القانون (دارْما) احتراماً عظيماً . والصين عملت عن طريق التاوية على جعل الإنسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت فى الكونفشيوسية على جعل الطبيعة منسجمة مع الإنسان ، لكنها لم ترم إلى ما فوق الطبيعة ، ولم تحاول تغيير الطبيعة ، بل بذلت جهدها فى سبيل الوصول إلى كمال الطبيعة الإنسانية والسياسة ، أو بفاعلية عدم العمل القوية .

وهكذا ، تفتحت كل من الإغريق والصين فى الروح الكلاسيكية العقلية ، بينما الهند فتحت عهداً جديداً لعبقريات مبتكرة ، لا يعطينا عنها فكرة فى أوربا إلا أمثال فختة ونوفاليس .

ولقد استعمل الإنسان تفكيره فى أكثر المناحى تعدداً واختلافاً ، إذ حاول تحقيق أعمال غريبة بوساطة وسائل حياته . فالذى يولد الديانات والفلسفات هو ما اتخذ من وسائل كالمواقف والاتساق ، والرقصات والتركيزات ، والحركات الطقسية والصلوات ، والمعرفة والسحر . وهذه النتيجة تؤيد الظن السائد عن القيمة التى جعلناها اليوم ، لا لمذهب نقد المعرفة النفعى فحسب ، بل لنفسيات السلوك أيضاً .

وإننا لا نعتقد أنه كان من الضرورى انتظار عصر العلم الوضعى لكى تصل المعرفة إلى مركز أهميتها ، فإن الواقع أنها اعتبرت مخلصة أكثر من الإيمان . خلافاً لما نظن ، بل لما نسيناه منذ القرن السابع عشر — مع استثناء رأى كتابنا الرومانتيكيين — كان المعروف أن التفكير يحقق عدة نتائج أخرى غير المعرفة ، والتحليل لا يستنفد التفكير كما لا يستنفده أيضاً التركيب ، لأن التفكير يساعد على الحياة والمحافظة والتوقع ؛ فهو يهدم أو يبنى ، وهو يحلم أو يعمل ، وهو يتجسم أو ينفصل ، وهو يمرن الجسد أو يمرن نفسه ، وهو يعمل حرًّا طليقاً مع الزمان والمكان ، ويقرر أن هنا أو هناك مهام أو مشاكل حسب أهوائه أو طلعته ،

وهو يحب أو يكره ، ويلد أو يعقم . وهو يهتز بحمية سواء فى محاولاته المنطقية أم فى أهوائه وأغراضه ، وهو يستطيع التشيع لأنصاف العقائد والشك فى أقل أحكامه قابلية للانهيار .

فالتفكير هو الذى يسير فن وضع توقيعات الرقص مثل سيفا ، وهو الذى يخلق الألعاب والرياضيات والمناظر ، حسب اتفاقات تعسفية فى نظره ، لكنها أولية بالنسبة للتجارب . وهو الذى يضع الأنظمة الفنية المختلفة ، ويحدد طرق عملها : كالصناعات اليدوية وتداول الأشياء المقدسة ، وقيادة الجماعات ، والبحث وراء الخلاص ، والثقة التقمية ، والجدل ، والتقشف . والبحث عن الحقيقة ، وفوق كل هذا ، تحقيق الحياة الروحية .

وفى كل من هذه الحالات تحدد المذاهب أو الأنظمة المتبعة وسائل يسير بمقتضاها الحافز العقلى ، وهذه القواعد هى التى تخلق التجارب ، كما أنها تخلق عمليات نفسية خاصة والهند بنوع خاص عمدت عن طريق البراماتا إلى تخيل مهد ورسالات وحذق ومخاطرات . ولكن تعدد تجاربها الحيوية التى تحيرنا ، قد يعلمنا أيضاً ، إذ نتعلم منه أنه ، حتى الحياة حسب الطبيعة، تسير على نظام فنى أساسه الرغبة الأثيرة . وسنلاحظ أن العلم على الطريقة الأوربية هو مذهب من من المذاهب المتعددة الممكنة .

وقد يتضح لنا أن المذاهب الأخرى ليست كلها عبثاً أو باطلاً . فلماذا لا نعود فنمرن أنفسنا على بعض الأنظمة والمذاهب المهجورة ، فنجعلها متفقة واحتياجاتنا ومعرفتنا ، إذا كانت تستطيع تقديم شىء من المعونة لنا ؟ إنها ربما تجعلنا أكثر مقدرة على فهم شعوب أخرى ، مثلاً ، يكون من التقدم العظيم أن ندرك أنه إذا كانت التقديرات أقرب إلى الدقة ، فإنها تؤدى إلى أعمال أقرب إلى العدالة .

وفى هذه الحالة ستتقرب إلى أذهاننا ضرورة عدم تضحيته الروحية فى سبيل القوة أو العلم ، وهو الأمر الذى أدى إلى عدم اعتبارنا فى أعين الشرقيين .

ولكن ينبغى أن نعمل بحذر وباحتراس ، فالفلسفة كانت دائماً نسبية إلى الحضارات ، كما أن الحضارات نسبية بعضها لبعض ، فكل من هذه الحضارات ناتج عن عوامل جغرافية وتاريخية فردية واجتماعية متعددة . فالشرط الأساسى لعلم التفكير العام ، هو وجود علم مقارن للحضارات يعمل على أساس التاريخ .

وإلى عهد التجربة التى تحاولها أوربا منذ غاليلو ، نجد كل حضارة قد أسست على دين من الأديان . فالطقوس لها فى الأوساط الإنسانية نفس الأهمية المحلية التى للغرائز فى الأجناس الحيوانية ، إنها هى التى تخلق نظاماً للأعمال ، ولا ينشأ التفكير النظرى إلا لتفسير هذا النظام وتعديله ، وجعله مطابقاً للظروف المتغيرة ، وهذا التفكير النظرى قد يصبح يوماً ما قادراً على التخلص من الأثرة . ومن العوامل التى تقويه أن كل عقيدة سار عليها الإنسان تُرى غير مفهومة حتماً ، بأنها تورثت من أوساط أقدم بكثير من تلك التى يعيش فيها المؤمنون بها ، بل جلها من أصل أجنبى . فميل الإرادة لجعل أحد الطقوس المتبعة قريباً للفهم ، يثير أولاً أساطير تتحول إلى عقائد مهمتها تبريرها ، وفى بعض الحضارات توصل التفكير إلى التحرر تقريباً من التقاليد المقدسة .

والغرب يتخذ مكاناً منفصلاً بمجموعة الإنسانية بنسبة ادعائه التفكير متحرراً من كل تقليد ، سواء أكانت تقاليده أم تقاليد غيره . فمن الأهمية بمكان معرفة الأمور التى تجعل الغرب معارضاً لباقى العالم ، والأمور التى ظل فيها منسجماً معه .

إن الواقع أننا لا نستطيع أن نهمل دائماً مدى التفاعل والنفور الذى يثيره العلم الغربى فى الأوساط الشرقية التى تمتاز بتفكيرها النظرى ، بل لا يجوز لنا هذا الإهمال إذا أردنا الوصول إلى حقيقة إنسانية ، لا مجرد حقيقة غربية . فكما أننا شديدو

التأثر بمعارف الشرقيين الأولية والسطحية ، كذلك الشرقيون يظهرون حاذقين فى كشف مظاهر المعرفة الأوربية البحتة ، وعلى الأخص البديهيات النقدية . فالحضارات لن تسير جنباً لجنب من حيث الموضوعية والعدالة ، وهما شرطان أساسيان للسلام الحقيق ، ما لم يبذل كل منها جهداً مخلصاً لكشف أحكامها المبتسرة وطردها ، مع مراعاة تقدير الحضارات الأخرى لها .

وبالاختصار ، فإن حضارة ما لا تستطيع معرفة نفسها بنفسها ، لا من حيث تكوينها الحيوى ، ولا من حيث منطقها ، ولا من حيث عقائدها ، فهى لا ترى أمام نظرها بشىء من القوة إلا مطامحها التى تجعل لها شخصية أنانية ، وتحملها على الظن بأنها مركز العالم بأسره . ولن نستطيع الوصول إلى مستوانا موضوعياً إلا باعتبارنا جزءاً من الإنسانية ، ولما لم تكن الإنسانية احتكاراً لحضارة معينة ، فالمرجو المأمول أن تصبح المثل الأعلى لكل من الحضارات ، أما إذا لم تتغذ بتمثل الأفكار الإنسانية المختلفة ، فستظل معرفة خاوية بل خيالية .

فهرست

الباب الأول

آسيا الغربية

الباب الثانى

مصر

الباب الثالث

ما بين النهرين

صفحة

الباب الرابع

إيران

الباب الخامس

الهند

الباب السادس

الصين

١٩٤٧/٢٠١٥